

حرية الإرادة عند المعتزلة

محمود سالم عبيدات

كلية الدعوة وأصول الدين - جامعة البلقاء التطبيقية / عمان - الأردن

ملخص

هذا البحث دراسة مهمة لمسألة من مسائل القضاء والقدر، شغلت أذهان الناس في القدم والحديث، وكان لها أهمية كبيرة في بحوث المسلمين ومؤلفاتهم، لأنها تتعلق بالإنسان وعلاقاته بالمجتمع والكون، مما أدى إلى ظهور اتجاهات عديدة مختلفة، وهي (حرية الإرادة عند المعتزلة)، وقد تحدثت باختصار عن نشأة المعتزلة، ومفهوم الخلق وتعريف الإرادة، ومذهبهم في حرية الإرادة، وأدلتهم العقلية والعقلية، وبينت مذهب الجبرية وأهل السنة والجماعة، ورد المعتزلة على خصومهم.

Abstract

This is an important study concerning the question of fate and destiny which was and still occupies a place in the minds of Muslim scholars, as it has a good connection between man and his social relations, and the universe. Thus, deferent points of views appeared about Al-Muatazilah and their way of thinking. In this study, I referred in brief to the appearance of Al-Mutazillah, their understanding of the creation themes, the definition of will, their school of thought in the free will, and their traditional and mental evidence. Moreover, I described the school of "Al-Jabriah", people of Sunnah' and 'Jama'ah' and the answer of "Al-Mtazillah" to their adversaries.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسوله الكريم سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، وعلى آله وصحبه ومن دعا بدعوته إلى يومنا، وبعد:

فإن مسألة حرية الإرادة عند الإنسان شغلت الإنسان منذ القدم، وأثارت عدة تساؤلات مازالت تشغل العقل الإنساني إلى يومنا هذا.

فقد خاض في هذه المسألة فلاسفة اليونان القدامى، واليهود والنصارى والعرب في الجاهلية، فريق يثبت حرية الإرادة للإنسان، وفريق يقول بالجبر هرباً من المسؤولية عن أفعالهم، وقد أحرى الله عز وجل سيدنا محمداً صلى الله عليه وسلم بذلك فقال: (سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا، قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تتبعون إلا الظن وإن أنتم إلا تحرضون). (١)

كذلك أثرت هذه المسألة في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ولكنه نهي الصحابة عن الخوض فيها فانتهوا، ثم أثرت مرة أخرى بعد وفاته صلى الله عليه وسلم ولا سيما بعد الفتوحات الإسلامية ودخول كثير من أصحاب البلاد المفتوحة في الإسلام.

ولما كان البحث في موضوع القضاء والقدر ما زال يشغل عقول الناس بين مؤيد ومعارض، فقد أردت أن يكون بحثي هذا حول حرية الإرادة عند المعتزلة، لأن هذه المسألة من الموضوعات العقدية التي تستحق الدراسة والبحث، ولا تزال في حاجة إلى النظر وإعادة القول في مجتمعاتنا.

منهجي في البحث:

١. اعتمدت على المراجع والمصادر الأساسية في الموضوع.
٢. تحريت الأمانة العلمية والدقة والموضوعية في عرض آراء العلماء بعد الرجوع إلى كتبهم ما أمكنني ذلك.
٣. عرضت المسألة مقرونة بأدلتها ثم ناقشت الأقوال فيها.
٤. رجحت ما ظهر لي رجحانه من الآراء والأحكام المشفوعة بالأدلة الصحيحة القوية.

خطة البحث:

هذا وقد جعلت البحث في مقدمة وستة مباحث وخاتمة.

المقدمة:

المبحث الأول: نشأة المعتزلة والتعريف بهم.

المبحث الثاني: التعريف بأهل السنة والجماعة.

المبحث الثالث: مفهوم الإرادة وعلاقتها بالعدل الإلهي.

المطلب الأول: معنى العدل.

المطلب الثاني: مفهوم الخلق.

المطلب الثالث: معنى الإرادة.

المبحث الرابع: مذاهب العلماء في تقرير حرية الإرادة الإنسانية.

المطلب الأول: مذهب المعتزلة.

المطلب الثاني: مذهب الجبرية.

المطلب الثالث: مذهب الأشاعرة.

المطلب الرابع: مذهب الماتريدية.

المطلب الخامس: مذهب السلف.

المبحث الخامس: رد المعتزلة على خصومهم.

المبحث السادس: المناقشة والترجيح.

الخاتمة:

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

المبحث الأول: نشأة المعتزلة والتعريف بهم:

تعد المعتزلة من أهم الفرق الكلامية، بل قد نعدها من أبرز الفرق التي تأسس علم الكلام على يديها بأبعاده الفكرية في أواخر القرن الأول وأوائل القرن الثاني الهجريين (٢).

ويطلق مصطلح المعتزلة على هذه الفرقة المنظمة التي تمتاز بأنها أول مدرسة وضعت الأصول العقلية للعقائد الإسلامية، ووسعت دائرة المعرفة الدينية، وأدخلت العقل في هذه المعرفة. (٣) وقد نشأت هذه الفرقة في أواخر القرن الأول الهجري في البصرة على يد واصل بن عطاء (٨٠-١٣١ هـ) الذي اعتزل مجلس الحسن البصري بعد أن قال إن حكم مرتكب الكبيرة في منزلة بين المنزلتين، وأن الحسن قد قال: اعتزلنا واصل، فسمي هو وأصحابه معتزلة. (٤)

وقد اتفق المعتزلة على أصول خمسة هي: العدل، والتوحيد، والمنزلة بين المنزلتين، والوعد والوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. (٥)

فمن اعتقدها جميعاً كان معتزلياً، ومن خالف الفروع لشبهة وردت عليه لم يخرج بذلك عنهم. (٦) والأصل الأول من هذه الأصول هو (العدل) وهو أصل يتصل بموضوع بحثنا (حرية الإرادة والاختيار). إذ أن

سبب الخلاف بين المعتزلة والسلف والأشاعرة والماتريدية وغيرهم يعود إلى مفهوم الإرادة وعلاقتها بالعدل الإلهي. فقد أجمعوا على أن الله عزّ وجلّ عادل، لكنهم اختلفوا في الطريق إلى عدله والاستدلال عليه. (٧) وقبل الخوض في مفهوم الخلق ومفهوم الإرادة عند المعتزلة لا بد من الإشارة إلى معنى العدل وعلاقته بالإرادة.

المبحث الثاني: التعريف بأهل السنة والجماعة.

لمصطلح أهل السنة إطلاقان: عام وخاص .

أما الإطلاق العام: فالمراد به ما يكون في مقابل الشيعة. فتدخل جميع الفرق المنتسبة إلى الإسلام-عدا الشيعة-وعليه يصح تقسيم المسلمين إلى سنة وشيعة، فلفظ السنة يراد به من أثبت خلافة الخلفاء الثلاثة: أبو بكر، وعمر، وعثمان رضي الله عنهم جميعاً.

يقول البغدادي ((والصحيح عندنا أن أمة الإسلام تجمع المقرّين بحديث العالم، وتوحيد صانعه وقديمه، وصفاته، وعدله، وحكمته، ونفْي التشبيه عنه، ونبوّة محمد صلى الله عليه وسلم، ورسالته إلى الناس كافة، وبتأييد شريعته، وبأن كل ما جاء به حق، وبأن القرآن منبع أحكام الشريعة، وأن الكعبة هي القبلة التي تحب الصلاة إليها، فكل من أقرّ بذلك كله ولم يشبهه ببدعة تؤدّي إلى الكفر فهو السنيّ والموحّد، وإن ضم إلى الأقوال بما ذكرناه بدعة شنعاء نُظِر)) (٨).

وكما هو معلوم فإن المسلمين كانوا في عصر النبي صلى الله عليه وسلم وحتى خلافة سيدنا علي رضي الله عنه، على التوحيد الخالص، المزه عن شرك العقيدة وشبهات النفاق.

ثم ظهرت الفتنة بعد خروج الصحابة طلحة والزبير ومعاوية وعائشة رضي الله عنهم جميعاً على الأمام علي رضي الله عنه، بدعوى أنه تمّاون في إقامة الحد على عثمان رضي الله عنه، وتضاربوا بالسيف، وتعقدت المسائل وتشابكت بعد أن قبل على بالتحكيم.

وكان من نتائج هذه الفتنة ظهور مذهب الشيعة بجانب مذهب أهل السنة: يقول الدكتور علي سامي النشار: ((أما الطائفة التي تتقابل بالتضاد أهل السنة والجماعة، فهي طائفة الشيعة، التي اعتقدت اعتقاداً جازماً حاسماً أن الإمام أو الخليفة، إنما يعينه النص، ثم يستتبع تعيين النص أن يكون معصوماً، وتستدعي العصمة منه، أن ينص على من يخلفه من الأئمة، إذ لا بد للأرض من قائم يدعوا إلى الحق ويدافع عنه)) (٩).

وأما الإطلاق الخاص، فالمراد به عند السلف ما يكون في مقابل أهل البدع والمقالات الحديثة: كالشيعة والخوارج والجهمية والمعتزلة والمرجئة والأشاعرة والماتريدية وغيرهم من أهل البدع فهؤلاء لا يدخلون في مفهوم أهل السنة والجماعة. (١٠)

يقول الألكائي: ((فابتدأت بشرح هذا الكتاب (أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة) بعد أن تصفحت عامة كتب الأئمة الماضين رضي الله عنهم أجمعين وعرفت مذاهبيهم وما سلكوا من الطرق في تصانيفهم ليعرفوا به المسلمون وما نقلوا من الحجج في هذه المسائل التي حدث الخلاف فيها بين أهل السنة وبين من انتسب إلى المسلمين)) (١١)

ثم قال: ((ولم آل جهداً في تصنيف هذا الكتاب ونظمه على سبيل (السنة والجماعة) ولم أسلك منه طريق التعصب على أحد من الناس، لأن من سلك طريق الأخيار فمن الميل بعيد)) (١٢)
وقد أطلق أهل السنة والجماعة على أنفسهم ألقاباً يتميزون بها عن غيرهم منها:
١- أصحاب الحديث والأثر:

وذلك لاشتغالهم بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، وآثار أصحابه تمييزاً ومنهجاً وعملاً واجتهاداً.

٢- السلف الصالح:

والمراد بهم الصحابة رضوان الله عليهم وتابعوهم وأتباعهم من أئمة الإسلام العدول ممن اتفقت الأمة على إمامتهم في الدين وعظم شأنهم فيه، وتلقى المسلمون كلامهم بالرضى والقبول: كالأئمة الأربعة، والليث بن سعد، وسفيان الثوري، وعبد الله بن المبارك، والبخاري، ومسلم وسائر أصحاب السنن دون من رمي ببدعة أو شهر بلقب غير مرضي مثل: الخوارج، والروافض، والمعتزلة، والجزرية وسائر الفرق الضالة. (١٣)
٣- الفرقة الناجية والمنصورة:

وذلك لحديث الرسول صلى الله عليه وسلم: ((افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، وافتترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة، وستفترق أمتي على ثلاث وسبعين، اثنتان وسبعون في النار وواحدة في الجنة)). (١٤)

وفي رواية أخرى: ((ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين ملة كلها في النار إلا واحدة ما أنا عليه اليوم وأصحابي)) (١٥)

فقد قال الإمام أحمد فيهم: ((إن لم يكونوا أصحاب الحديث فلا أدري من هم)). وقال الإمام عبد الله بن المبارك في الطائفة المنصورة: ((هم عندي أصحاب الحديث)) (١٦)
وقد كان هذا المصطلح في بداية ظهوره متنازعا بين الفرق المختلفة، كل فرقة تحاول إضفاء هذا اللقب عليها. (١٧)

فقد سمي الأشعري وأتباعه، والماتريدي وأتباعه بأهل السنة، يقول أحمد أمين: وقد استعملت كلمة (أهل) بدل النسبة فقالوا: أهل السنة أي السنيين، وقد يسمون أيضاً الأثرية نسبة إلى الأثر - وهو الحديث -

وسمي المبتدعة أهل الأهواء، وسمي اليهود والنصارى أهل الكتاب، والقرآن الكريم سمي أصحاب الكهف أهل الكهف. (١٨)

والحقيقة أن اسم أهل السنة كان يطلق على جماعة من قبل الأشعري والماتريدي، وقد ذكر كتاب الفرق أن جماعة كان يطلق عليها أهل السنة، وكانت تناهض المعتزلة قبل الأشعري. ولما جاء الأشعري وتعلم على المعتزلة اطلع أيضا على مذهب أهل السنة، وتردد كثيرا في أي الفريقين أصح، ثم أعلن انضمامه إلى أهل السنة، وخروجه على المعتزلة. (١٩)

والذي أراه أن أهل السنة هم السلف الصالح وذلك لما تميزوا به من منهج مميز في تقرير مسائل العقيدة والرد على أهل الأهواء والبدع، يظهر بوضوح تام من خلال كتاباتهم، والآثار الواردة عنهم، بجملة في الأمور التالية:

١- تحكيم كتاب الله عز وجل، والسنة النبوية الصحيحة في كل قضية من قضايا العقيدة، وعدم رد شيء أو تأويله. في حين درج غيرهم من الفرق كالأشاعرة والماتريدية والمعتزلة إلى التأويل.

٢- الأخذ بما ورد عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في بيان مسائل العقيدة خاصة، وبيان أمور الدين عامة، وتقديم أقوالهم على أقوال من جاء بعدهم. يقول الإمام الشافعي رحمه الله: ((هم فوقنا في كل علم وعقل ودين وفضل، وكل سبب ينال به علم أو يدرك به هدى، ورأيهم لنا خير من رأينا لأنفسنا)). (٢٠)

٣- عدم الخوض في المسائل الاعتقادية، وبخاصة فيما يتعلق بالغيبات، وسبب ذلك عائد إلى أنهم أدركوا وتيقنوا أن العقل البشري عاجز عن معرفة الأمور الغيبية بنفسه استقلالا، وأن وظيفة العقل هي الفهم والاتباع والاعتقاد لما جاء به الوحي، وليس الرد والاعتراض لأن الوحي جاء ليكون ميزانا بين العقول المختلفة. (٢١)

٤- عدم مجادلة أهل البدع، ومخالطتهم والجلوس معهم، فقد كان أئمة السلف رضوان الله عليهم يكرهون مجادلة أهل البدع والجلوس معهم، ونهوا الناس عن نقل شبههم أو عرضها على المسلمين، لخوفهم من ضعف الناقل وقلة حيلته وعجزه عن إبطالها وتزييفها. يقول الثوري: ((من سمع بدعة فلا يحكها جلسائه، ولا يلقيها في قلوبهم)). (٢٢)

المبحث الثالث: مفهوم الإرادة وعلاقتها بالعدل الإلهي.

المطلب الأول: معنى العدل.

يقول الشهرستاني: وأما العدل، فعلى مذهب أهل السنة (وهم عنده الأشاعرة) أن الله تعالى (عدل) في أفعاله بمعنى: أنه متصرف في ملكه، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد.

فالعدل: وضع الشيء في موضعه، وهو التصرف في الملك على مقتضى المشيئة والعلم، والظلم بضده، فقد يتصور فيه جور في الحكم، وظلم في التصرف. (٢٣)

أما السلف فقالوا: إن العدل وضع الشيء في موضعه الذي يليق به وإنزاله منزلة الذي هو أهل له، والظلم وضع الشيء في غير موضعه، ذلك أن الشر كله ظلم ولو وضع في موضعه لم يكن شرا. (٢٤)
يقول ابن تيمية: والمقصود هنا: أنه سبحانه عدل لا يظلم، وعدله إحسان إلى خلقه. فكلما خلقه فهو إحسان إلى عباده ولهذا كان مستحقا للحمد على كل حال. (٢٥)

وذهب المعتزلة إلى أن العدل هو ما يقتضيه العقل من الحكمة، وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة. (٢٦) فجميع ما يفعله الله بغير عدل مطلق، لأن الله سبحانه وتعالى لا يحب الشر والفساد وهو بريء من كل ذلك ولا يخلق ولا يفعل إلا ما فيه مصلحة للعباد، وأن الله سبحانه لا يخل بما هو واجب عليه، وأنه سبحانه إذا وعد المطيعين بالثواب، وتوعد العصاة بالعقاب، فلا بد من أن يفعل، ولا يخلف في وعده ولا في وعيده، وأفعال العباد منسوبة إليهم يفعلونها بقدرته خلقها الله فيهم، ولهم استطاعة قبل الفعل. (٢٧)
يقول الخياط المعتزلي: حقيقة أن الله هو الممرض المسقم لمن أمرضه، وأن أحدا لم يمرض نفسه ولم يسقمها، وهو المصيب للنبات والزرع من قحط وجذب. ثم يرد الخياط في تفسير ذلك: ولكن ذلك كله لا يعد من قبله شرا أو فسادا، فليس كل ما تكرهه النفس قبيحا. وإنما القبيح ما كان ضررا خالصا أو عبثا محضا وذلك كله من الله محال. (٢٨)

وقد لازم تعريف العدل عند المعتزلة القول بحرية الإنسان واختياره، وقدرته على خلق الأفعال الصادرة منه وفق قصده إليها وإرادته لها، واختراعه لهذه الأفعال. أما فيما يختص بمسألة قدرة الإنسان على أعماله، فالمعتزلة تحلها بقولها: إننا نشعر بحرية الاختيار، وأننا نجعل علم الله، وأن عدل الله يضطرنا إلى القول بهذه الحرية، وكل المسألة الأخلاقية متوقفة عليها. (٢٩)

ومما سبق يتضح لنا أن المعتزلة ترى أن هناك تلازما بين عدل الله وحرية الإرادة عند الإنسان، وحتى يستقيم لهم ذلك فقد نفوا الظلم عن الله عز وجل، وهم في ذلك لم يخرجوا عن الإجماع ولكنهم اختلفوا في معنى الظلم ومعنى العدل وغالوا فيما ذهبوا إليه حين جعلوا (الظلم الذي يتره عنه الخالق من جنس الظلم الذي ينهى عنه المخلوق، وشبهوا الله تعالى بخلقهم، فأوجبوا عليه من جنس ما يجب على المخلوق، وتكلموا في التعديل والتجوز بكلام متناقض كما هو معروف عنهم وألزموا الناس إلزامات كثيرة) (٣٠)

وبرروا ذلك بأن الله لو كان خالقا لأفعال عباده، فإن من فعل شيئا كان ذلك الشيء منسوباً إليه. وفي أفعال العباد ما هو ظلم وكفر وقبيح. فلو كان الله خالقها لكانت تلك القبائح من خلقه. (٣١)

المطلب الثاني : مفهوم الخلق:

اتفق المعتزلة على أن معنى الخلق هو الفعل بالتقدير (٣٢) وهو عندهم ليس الاختراع والإبداع على غير صورة، ومثال سابق، ولا الإيجاد من العدم، كما فسر البعض هذا المصطلح - وبخاصة الأشعرية - وإنما الخلق الإنساني عندهم هو الفعل والصنع على أساس من التقدير والتخطيط السابق على التنفيذ، ومن إثباتهم للإنسكان هذا التقدير والفعل على أساس منه، كان إثباتهم له (القدر). ولذلك لم يتخرجوا من وصف الإنسان بالخلق، لما رأوا أن هذا الخلق هو التقدير (٣٣) واستدلوا على صحة ما ذهبوا إليه بأدلة لغوية وأخرى من القرآن الكريم. أما الشواهد اللغوية التي استدلوا بها فنذكر منها ما يلي:

أ - قول العرب: (خلقت الأدم هل لحي من مطهرة أم لا) (٣٤)، (٣٥) وجه الدلالة في هذا القول: أن الله تعالى خالق الأرض والجلود، والعباد أحدثوا الحركات وصنعوا من الأرض الأباريق ومن الجلود الركوة، وفي هذا فرق واضح بين خلق الله عز وجل وبين أفعال المخلوقين التي زعم المعتزلة بأنها مخلوقة للإنسان.

ب - قول الشاعر زهير:

ولأنت تفري ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفري (٣٦).

وجه الدلالة في هذا البيت: إن بعض الناس يمضي ويتم كل ما قدر وخطط له، ومنهم من يقدر ويخطط ولكنه لا ينفذ ما يخطط ويقدر (٣٧).

أما الأدلة القرآنية التي استدلوا بها أن العباد يخلقون أفعالهم فنذكر منها:

١. قوله تعالى: (وتخلقون إفكا) (٣٨).

٢. وقوله تعالى: (وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير بإذني) (٣٩).

٣. قوله تعالى: (فتبارك الله أحسن الخالقين) (٤٠).

يقول القاضي عبد الجبار في تعليقه على قوله تعالى: (فتبارك الله أحسن الخالقين). (فلولا هذا الاسم مما يجوز إجراؤه على غيره وإلا لنتزل ذلك منزلة قوله : فتبارك أحسن الآلهة، ومعلوم خلافه (٤١).

كما بينوا السر في انصراف لفظ الخالق إلى الله سبحانه وتعالى دون الإنسان، وكيف أن إجراؤه على هذا النحو فقط إنما هو من جهة التعارف، كما لا يطلق قولنا (رب) إلا عليه. وإن ذلك غير مانع أن يجري على غيره وإنما لم يجر إلا عليه، مرسلًا للإيهام ولولاه كان لا يمتنع ذلك فيه. لأن معنى الخلق إنما هو وقوع الفعل من فاعله مقدرًا، وأن العبد قد يحدث الفعل بمقدار، كما أنه تعالى يحدث ذلك فيجب أن يوصف بهذا الوصف . فإذا ثبت وكان عندهم أن الحركة المتسببة مخلوقة فيجب أن يكون لها خالق، وخالقها قد يكون الإنسان كمل

أن خالق الحركة الضرورية هو الله تعالى (٤٢).

وهذه القدرة التي أثبتتها المعتزلة للإنسان وتبلغ حد الخلق للأفعال إنما توهم الإنسان عندهم لإفناء الأفعال كذلك، فهو يستطيع أن يفني فعل الغير، بل يستطيع أن يفني فعل الله سبحانه، وذلك أن الواحد منا يجوز أن يفني فعل الله تعالى الذي له قدرة، بفناء الحياة، بأن يقتل نفسه ... ويجوز أن يبطل فعل الغير للكون بتحريك الحبل ... الخ (٤٣).

ولكن المعتزلة اختلفوا في جوهر التقدير وماهيته، فقال البعض إنه معنى، وقال آخرون إن المراد بالتقدير هو إيقاع الفعل على وجه مخصوص، وتزعم أبو هاشم من قال بأن التقدير معنى (٤٤)، وقال: "لا بد من معنى يشتق منه قولنا مخلوق ثم جعل ذلك المعنى إرادة، ووصف أفعال الله تعالى من جهة اللغة بأنها مخلوقة ما خلا الإرادة والكرهية، ولكن السمع أوجب أن يوصف الكل بذلك فوصفها به" (٤٥).

وتزعم أبو علي شيخ أبي هاشم وولده الرأي القائل: بأن التقدير هو إيقاع الفعل على وجه مخصوص أي الخلق. وتبنى القاضي عبد الجبار هذا الرأي ووصفه بأنه صحيح (٤٦)، ونسب القاضي إلى أبي عبد الله الحسن بن علي البصري رأياً ثالثاً هو قوله: "بل التقدير الذي هو الخلق يرجع به إلى الفكر ولولا ورود السمع لكتلاً ناجري على أفعال الله لفظ الخلق" (٤٧).

مما تقدم يتبين لنا أن شيوخ المعتزلة المتأخرين قد اختلفوا في مفهوم القدر، فجعله بعضهم عملية الخلق، وجعله بعضهم الآخر معنى سابقاً يتم وفق الخلق، أي أنهم جعلوا المعنى السابق والإرادة أمراً واحداً، ومن ثم فالقدر عندهم هو الإرادة، ومادامت الإرادة عندهم هي ليست خلق الله للشيء، وليست هي الأمر ولا الأخبار ولا الحكم (٤٨)، فلا قدر سابق عن الخلق إذاً، بل لا وجود للقدر أصلاً وبخاصة عند الذين جعلوا القدر يعني عملية الخلق (٤٩).

أما مفهوم الخلق عند السلف فهو الإبداع والاختراع على غير صورة، ومثال سابق، وأن الله تعالى يخلق الأشياء من العدم، وأن كل شيء مخلوق لله تعالى حتى أفعال العباد.

يقول ابن العز الحنفي: أفعال العباد بها صاروا مطيعين وعصاة، وهي مخلوقة لله تعالى، والحق سبحانه وتعالى منفرد بخلق المخلوقات، لا خالق لها سواه. فالجبرية غلوا في إثبات القدر، فنفوا صنع العبد أصلاً، كما عملت المشبهة في إثبات الصفات، فشيئوا. والقدرية نفاة القدر جعلوا العباد خالقين مع الله تعالى.

ولهذا كانوا (مجوس هذه الأمة)، بل أردأ من المجوس، من حيث إن المجوس أثبتوا خالقين، وهم أثبتوا خالقين!! وهدى الله المؤمنين أهل السنة لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم. فكل دليل صحيح يقيمه الجبري، وإنما يدل على أن الله خالق كل شيء، وأنه على كل شيء قدير، وأن أفعال العباد من جملة مخلوقاته، وأنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، ولا يدل على أن العبد ليس بفاعل في الحقيقة ولا

مريد ولا مختار. وكل دليل صحيح يقيمه القدرى فإنما يدل على أن العبد فاعل لفعله حقيقة، وأنه مريد له مختار له حقيقة، وأن إضافته ونسبته إليه إضافة حق، ولا يدل على أنه غير مقدور إلى الله تعالى وأنه واقع بغير مشيئته وقدرته. فإذا ضمنت ما مع كل طائفة منهما من الحق إلى حق الأخرى- فإنما يدل ذلك على ما دل عليه القرآن وسائر الكتب المتولة، من عموم قدرة الله ومشيئته لجميع ما في الكون من الأعيان والأفعال، وأن العباد فاعلون لأفعالهم حقيقة، وأنهم يستوجبون عليها المدح والذم. (٥٠)

وهذا يكون قول السلف بأن قدرة الله المطلقة التي لا يتم شيء، صغر أم كبر، في هذا الكون بقدرة سواء حتى أفعال العباد، تعد من أخص خصائص الألوهية والربوبية، ولا يمكن نفي ذلك بحال طلبا لإثبات وتقدير العدل الإلهي ومسؤولية الإنسان عن أفعاله، ما دام يمكن إثبات العدل الإلهي وتقديره مع إثبات خلق كل شيء له وبقدرته، أي مادام يمكن إثبات المسؤولية الفردية والجماعية وتقديرها عن أعمال الإنسان وأفعاله ووجوب محاسبته عليها، مع إثبات خلق الله وتقديره لها متنزه عما يفعله العباد من المعاصي هو القول الراجح. (٥١)

المطلب الثالث: معنى الإرادة.

ذهب المعتزلة إلى أن الإرادة فعل من الأفعال، ومتى تعلقت بالقيح فتجب لا محالة، وكونه تعالى عدلا يقتضي أن تنفى عنه هذه الإرادة. فالإرادة إذن هي ما يوجب كون الذات مريدا، والكرهه ما يوجب كونه كارها. (٥٢)

وحق يكون الفعل مرادا للإنسان، فلا بد من أن تجتمع فيه ثلاثة شروط:

- ١- أن يكون المريد عالما بما يفعله، وإلا كان غير مريد للفعل، حتى ولو وقع وحدث منه.
- ٢- أن يكون له غرض في هذا الفعل، لأن الإرادة هي ميل ومحبة وشوق ورغبة في الفعل.
- ٣- أن يكون هذا الفعل مقصودا بنفسه، لا أن يكون حدوثه تابعا لغيره، لأنه لو لم يكن كذلك لصح أن يقع ولا إرادة للفاعل فيه. (٥٣)

كما قرروا أن الإرادة لا تتعلق بالفعل الذي حدث وانقضى، لأنه لا محل هنا يحتمل وجودها، ولا مكان للرغبة والشوق والأمل في الحدوث، (٥٤) و((لأن من حق المريد للشيء أن يعتقد جواز حدوثه، فإذا اعتقد في الشيء أنه منقضى استحال عنده حدوثه، فلذلك لم يصح أنه يريد)). (٥٥)

مما سبق يتضح لنا أن حرية الإرادة عند المعتزلة متفرعة عن تصورهم للعدل الإلهي، إذ كيف يكلف الإنسان ويسأل ويحاسب إن كان مجبرا؟ إن ذلك يتنافى مع عدله، كذلك تمسك المعتزلة بحرية إرادة الإنسان حتى لا ينسب الشر الخلقى الناتج عن علاقة الإنسان كالظلم إلى الله. (٥٦)

أما السلف فقالوا: إن الإرادة في كتاب الله نوعان: إرادة قدرية كونية خلقية، وإرادة دينية أمرية شرعية، فالإرادة الشرعية هي المتضمنة للمحبة والرضى، والكونية هي المشيئة الشاملة لجميع الموجودات. فالإرادة الدينية الشرعية الأمرية، كقوله تعالى: {يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر} (٥٧) وقوله تعالى: {يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم ويتوب عليكم والله عليم حكيم} (٥٨) فهذه الإرادة الشرعية هي المذكورة في مثل قول الناس لمن يفعل القبائح: هذا يفعل ما لا يريد الله، أي: لا يحبه ولا يرضاه ولا يأمر به.

أما الإرادة الكونية، كقوله تعالى: {ولكن الله يفعل ما يريد} (٥٩) وكقوله تعالى عن نوح عليه السلام: {ولا ينفعكم نصحي إن أردت أن أنصح لكم إن كان الله يريد أن يغويكم} (٦٠) فهذه الإرادة الكونية هي المذكورة في قول المسلمين: ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن. (٦١) وقد فصل الإمام ابن تيمية أقوال العلماء في الإرادة وبين بطلان ما ذهبوا إليه، وأن قول السلف هو القول الحق. (٦٢)

المبحث الرابع: مذاهب العلماء في تقرير حرية الإرادة الإنسانية، وأدلتهم:

المطلب الأول: مذهب المعتزلة:

إن أول من تكلم بالقدر في الإسلام هو معبد الجهني، فقد روى الإمام مسلم بسنده عن يحيى بن يعمر قال: كان أول من قال في القدر بالبصرة معبد الجهني، وكان يزعم أن لا قدر وأن الأمر آنف (٦٣)، وقد تأثر واصل بن عطاء بهذه الفكرة ودعا إليها حيث كان يقول: ((إن الباري تعالى حكيم عادل، ولا يجوز أن يضاف إليه شر ولا ظلم، ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر، ويحتم عليهم شيئا ثم يجازيهم عليه، فالعبد هو الفاعل للخير والشر، والإيمان والكفر، والطاعة والمعصية، وهو المجازى على فعله، والرب تعالى أقدره على ذلك كله، وأفعال العباد محصورة في الحركات، والسكنات، والاعتمادات والنظر والعلم. قال: ويستحيل أن يخاطب العبد ب (افعل) وهو لا يمكنه أن يفعل، ولا هو يحس من نفسه الاقتدار والفعل)) (٦٤).

وقد أخذت المعتزلة القول بالقدر عن واصل بن عطاء، فهو من الأمور المتفق عليها عندهم (٦٥). المتأمل في قول واصل يرى أنه قرر بأن أفعال العباد الاختيارية سواء أكانت خيرا أم شرا فهي مخلوقة للعبد، ونسبة هذه الأفعال إليه نسبة حقيقة، ومن ثم فإن الجزاء ثوابا وعقابا هو أمر منطقي ليست فيه شبهة جور تلحق بالله عز وجل (٦٦).

ولو لم يكن الإنسان مستقلا بإيجاد فعله لبطل الثواب والعقاب، إذ ليس الفعل مسندا إليه مطلقا حتى يمدح أو يذم، ولكي يتحقق العدل الإلهي لا بد من أن تتحقق حرية الإنسان المطلقة في اختيار الخير أو الشر دون أي مؤثر خارجي (٦٧).

وذهب النظام أحد شيوخ المعتزلة إلى أبعد من ذلك، فهو لم يكتف بالقول إن الله بمقتضى حكمته وعدله مزمه عن إرادة الشر والمعصية، وإن الخير والشر من الإنسان بل زاد على القول بالقدر خيره وشره من الإنسان قوله: "إن الله تعالى لا يوصف بالقدرة على الشرور والمعاصي، وليست هي مقدورة للباري تعالى... إنما يقدر على فعل ما يعلم أن فيه صلاحا لعباده، ولا يقدر على أن يفعل بعباده في الدنيا ما ليس فيه صلاحهم... هذا في تعلق قدرته فيما يتعلق بالدنيا (٦٨). أما أمور الآخرة فقال: "لا يوصف الباري تعالى بالقدرة على أن يزيد في عذاب أهل النار شيئا، ولا ينقص منه شيئا، كذلك لا ينقص من نعيم أهل الجنة ولا أن يخرج أحدا من أهل الجنة وليس ذلك مقدورا له (٦٩).

وحاول أصحاب النظام التخفيف من قول صاحبهم هذا... لأن عدم القدرة صفة نقص، والله مزمه عن النقص، فقالوا: إن الله عز وجل قادر على فعل الشر والمعاصي، ولكنه لا يفعلها لأنها قبيحة (٧٠).

ومن خلال النظر في أقوال المعتزلة في مسألة حرية الإرادة نجد أنها جاءت كأنها رد فعل على الجبرية الذين نسبوا الأفعال خيرا وشرها إلى الله، وقالوا: إن الإنسان مجبر على أفعاله فهو كالريشة في مهب الريح. يقول الغرابي: "القول بالاختيار في مقابلة القول بالجبر، أي أن الإنسان ليس مجبرا بل هو مختار حر فيما يأتي ويذر من الأعمال. له أن يفعل هذا ويترك ذاك، لا سلطان لأحد على إرادته، ينتقل متى شاء ويمشي متى شاء، وينام ويستيقظ متى شاء، وإلا كان كالآلة أو كالجما، وحينئذ لا يكون لتكليفه معنى ولا لإثابته وعقابه (٧١).

فنفي واصل بن عطاء وأتباعه أن تكون أفعال العباد بقضاء الله وقدره، يقول القاضي عبد الجبار: "إن أفعال العباد لا يجوز أن توصف بأنها من الله تعالى ومن عنده ومن قبله، وذلك واضح، فإن أفعالهم حدثت من جهتهم وحصلت بدواعيهم وقصودهم، واستحقوا عليها المدح والذم والثواب والعقاب، فلو كانت من جهته تعالى أو من عنده أو من قبله لما جاز ذلك (٧٢).

وقال أيضا: "اتفق أهل العدل - أي المعتزلة - على أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقصودهم حادثة من جهتهم وأن الله عز وجل أقدرهم على ذلك ولا فاعل ولا محدث سواهم، وأن من قال بأن الله سبحانه وتعالى خالقها ومحدثها فقد عظم خطأه" (٧٣).

كما فرق المعتزلة بين فعل الله عز وجل وفعل العبد، يقول القاضي عبد الجبار: "وإذا أردت أن تعلم الفاعل بعينه فلك فيه طريقان: أحدهما أن تختبر حاله، فإن وجدت الفعل يقع بحسب قصده ودواعيه، وينتفي بحسب كراهيته وصارفه، حكمت بأنه فعل على الخصوص (٧٤).

والطريقة الثانية: هو أن تعلم أن هذا المقدور لا يجوز أن يكون مقدورا للقادر بالقدرة فيجب أن يكون مقدورا لذاته وهو الله تعالى (٧٥).

إلا أن المعتزلة لم ينكروا علم الله الأزلي، وقالوا إن الله تعالى لم يزل عالما بكل ما يكون من أفعال خلقه، لا تخفى عليه خافية، ولم يزل عالما بمن يؤمن ومن يكفر أو يعصي (٧٦).
أدلة المعتزلة:

لقد استدلت المعتزلة على صحة مذهبهم بأدلة كثيرة مما جاء في القرآن الكريم وبأدلة أخرى عقلية.

أولاً: الأدلة النقلية:

وقد استدلت المعتزلة على صحة ما ذهبوا إليه بعدد من الآيات القرآنية الكريمة. نذكر منها:

١. قوله تعالى: "ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت" (٧٧)

وجه الاستدلال بهذه الآية: أنها تدل بمنطوقها على أن خلق الله سبحانه وتعالى خال من التناقض والتبليغ والاعوجاج والتخالف، بل هي مستوية مستقيمة دالة على خالقها، فدل ذلك على أن خلق الإنسان فيه تفاوت وغيره، فلو كانت أفعال العباد مخلوقة لله تعالى - وهي كما هو معلوم متفاوتة ومختلفة - لكان التفاوت راجعاً إلى أفعاله سبحانه، وهو نقص لا يليق به تعالى، فلا بد من أن تكون أفعال الإنسان مخلوقة للإنسان.

٢. قوله تعالى: "فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمناً قليلاً فويل لهم مما كتبت أيديهم وويل لهم مما يكسبون (٧٨).

وجه الاستدلال في هذه الآية: أنها تدل بمنطوقها على أن اليهود حرفوا التوراة التي أنزلها الله على سيدنا موسى بما يتفق مع شهواتهم، ونفى سبحانه أن يكون ما حرفوه نازلاً من عنده، لفعله فدل ذلك على أفعال العباد مخلوقة لهم، ثم إن أقوى الإضافات في الفعل أن يضاف إلى فاعل، لذلك توعد الله تعالى اليهود لتحريفهم التوراة، ولو كان الفعل مخلوقاً لله تعالى لما توعدهم عليه، ولما صح أن ينفيه عن نفسه سبحانه من أنه خلقه وأوجده (٧٩)، وإنما ارتكبه اليهود بحريتهم ولم يجبرهم الله عليه ولا رسوله.

٣. قوله تعالى: "ذلك بأن الله لم يك مغيراً نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم" (٨٠).

وجه الاستدلال بهذه الآية: أنها تدل بمنطوقها على أن الله تعالى جرت عادته في عباده عدم تغيير النعمة التي ينعم بها عليهم حتى يغيروا ما بأنفسهم من الأحوال والأخلاق بكفران نعم الله وغطم إحسانه وإهمال أوامره ونواهيه، فدل ذلك على أن أفعال العباد مخلوقة لهم.

٤. قوله تعالى: "فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر" (٨١).

وجه الاستدلال في هذه الآية: أنها تدل بمنطوقها على أن الله تعالى فوض الأمر إلى اختيارنا، فلو أن الكفر والإيمان متعلقان بنا ومحتاجان إلينا، وإلا كان لا معنى لهذا الكلام ولتزل منزلة قوله: من شاء فليسود ومن شاء فليبيض، فكما أن ذلك سخف لأن الاسوداد والابيضاض غير متعلقين بنا، كذلك في مسألتنا (٨٢). فدل ذلك على أن الله عز وجل جعل حرية اختيار الإيمان والكفر للإنسان، ليصيح ابتلاؤه وامتحانته،

ومفهوم الآية يدل على أن فعل الإيمان وفعل الكفر هو للإنسان وليس لله تعالى، ولذلك أنذره بسوء عاقبة الظالمين الذين يفعلون الكفر، فقال سبحانه وتعالى: "إنا اعتدنا للظالمين نارا" (٨٣)، ولو كان الفعل مخلوقا لله تعالى لما خيرهم في ذلك، ولما عاقبهم عليه.

٥. قوله تعالى: "وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون" (٨٤).

ووجه الاستدلال في هذه الآية: أنها تدل بمنطوقها على أن الله تعالى أراد من جميع العباد العباد والعبادة فعملوها أم لم يفعلوها، لأنه تعالى لم يخص، وليس لأحد أن يقول: إنما أراد بهذه الآية من يعلم أنه يعبده ويؤمن به، بدليل قوله تعالى: "ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والإنس" (٨٥) فبين بذلك أنه خلقهم لجهنم (٨٦)، فدل بذلك على أن الأفعال محدثة من جهة العباد ومتعلقة بهم، وإلا كان لا معنى لهذا الكلام (٨٧).

٦. قوله تعالى: "ما أصابك من حسنة فمن الله، وما أصابك من سيئة فمن نفسك" (٨٨).

ووجه الاستدلال بهذه الآية أنها تدل بمنطوقها على أن ما أصاب الإنسان من خصب ورخاء وسلامة فمن الله بفضلله ورحمته، وما أصاب الإنسان من شر وسوء ومعاص فهو من عمل الإنسان، لذلك فهو يتحمل مسئوليته للمعاصي سواء في الدنيا أو الآخرة، فدل ذلك على أن أفعال العباد مخلوقة لهم، ولو كانت مخلوقة لله تعالى لما عاقبهم عليها.

٧. قوله تعالى: "وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى إلا أن قالوا أبعث الله رسولا" (٨٩).

ووجه الاستدلال في هذه الآية: أنها تدل بمنطوقها على أن الإيمان لو كان مخلوقا من الله في العبد، لم يكن لهذا القول معنى (٩٠). فدل ذلك على أن أفعال العباد مخلوقة لهم.

٨. قوله تعالى: "سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمتنا من شيء كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تتبعون إلا الظن وإن أنتم إلا تخرصون، قل فله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين" (٩١).

ووجه الاستدلال في هذه الآية: أنها تدل بمنطوقها على أن المشركين كذبوا في قولهم: لو شاء الله ما أشركنا وأنهم ذاقوا بذلك العذاب، وأنهم قالوا بغير علم، وأنهم اتبعوا فيه الظن، وأنهم بذلك متخرصون كذابون. (٩٢) فدل ذلك على أن أفعال العباد مخلوقة لهم، ولو كان الشرك مخلوقا من الله في العبد لما عاقبهم عليه.

يقول الزمخشري: (فشركهم وشرك آبائهم وتحريمهم ما أحل الله بمشيئة الله وإرادته، ولولا مشيئته لم يكن شيء من ذلك كمذهب الجبرة بعينه) (٩٣) والمشركون بذلك كاذبون، ومن علق وجود القبائح من الكفر والمعاصي بمشيئة الله وإرادته فقد كذب التكذيب كله. (٩٤)

وبهذه الآية - في نظرهم - حكى الله صريح مذهب هؤلاء القوم (النجرة) عن المشركين، لأنهم يعلقون كل أمر بمشيئة الله سواء كان طاعة أو معصية، ويرون أنها آية صريحة ظاهراً أو باطنياً ولا تقبل تأويلاً (٩٥). وفيها دلالة واضحة على أنه سبحانه لا يشاء المعاصي والكفر، وتكذيب ظاهر لمن أضاف ذلك إلى الله سبحانه، هذا مع قيام الأدلة العقلية التي لا يدخلها التأويل على أنه سبحانه وتعالى تعالى عن إرادة القبيح وجميع صفات النقص علواً كبيراً (٩٦).

ثانياً: الأدلة العقلية:

يرى المعتزلة أن الإنسان حر الإرادة، وله القدرة على القيام بالفعل أو تركه من غير دخل لقدرة الله وإرادته واستدلوا على ذلك بأدلة عقلية نذكر منها:

- ١- أن إنكار حرية الإرادة عند الإنسان فيه تعارض مع العدل الإلهي إذ لو كان الظلم والفساد من قضاء الله لاتصف الله بذلك، ولا يصدر الشر أو القبح إلا عن سفه أو جهل وذلك غير جائز على الله (٩٧).
- ٢- ولو كان الإنسان مجبراً للزم أن يكون الكافر والفاسق مطيعين لله، ولاستوى الكفر مع الإيمان والصلاح مع الفساد، ولو كان الإنسان مجبراً لما كان هناك وجه لتزول الشرائع وبعثة الأنبياء، إذ الكفر واقع لا محالة، والإيمان حاصل من المؤمن بعثت الأنبياء أم لم تبعث، نزلت الشرائع أم لم تنزل، ولو كان الكافر مجبراً على كفره لكان أمره بالإيمان تكليفاً بما لا يطاق (٩٨).
- ٣- لقد فرقوا بين الفاعل الملحق، والفاعل غير الملحق إذ قدروا أن هناك اختلافاً بينهما من بعض الوجوه، ودليل ذلك ما يشعر به الإنسان من الحركة الاختيارية والاضطرارية، فمن حرك يده باختياره حكمه يفارق حكم من أجبرته ظروف خارجية عن إرادته على تحريك يده كالمرضى المصاب بالرعاش، وكذلك كالصاعد إلى المنارة باختياره، والساقط منها دون إرادته، فالحركة الاختيارية مرادة من الإنسان مقدورة له، بخلاف الحركة الاضطرارية فلا دخل له فيها (٩٩).
- ٤- إن كان الله خلق أعمال الناس فهو إذا لا يرضى عما فعل، ويغضب مما خلق ويكره ما دبر. (١٠٠) ووجه الاستدلال على ما تقدم من ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: تفسير التكليف والوعد والوعيد (١٠١).

ذهب المعتزلة إلى أن الإنسان خالق لأفعاله، ولو لم يكن خالقاً لأفعاله لبطل التكليف، كما أن أوامر الله ونواهيه التي جاءت بها الرسالات السماوية جاءت لمن كان قادراً على أن يفعل وألا يفعل، ولذلك وعد الله المطيعين بنعيم الجنة، وتوعد المكذبين والعاصيين بنار جهنم، وكذلك الوعد والوعيد مقرونان بالتكليف والجزاء والقدرة على الفعل والترك، فلو كان فعل الإنسان من خلق الله تعالى ثم كان بعد ذلك الثواب والعقاب

عليه (١٠٢). ألا يكون الله تعالى لو حاسبهم عليها، قد أنابهم أو عاقبهم على أفعال فعلها هو، وكانوا لا صنع لهم ولا تقدير (١٠٣).

إلا أن تكليف الشرائع حينئذ للإنسان يكون كتكليف الجماد ولا قائل بذلك، وكذلك فإن الثواب الذي وعدت به تلك الشرائع لم يكن له مقابل في الفعل الإنساني، وكذلك يكون العقاب منصباً على الإنسان من غير جرم ارتكبه، إذ كيف يتحقق ذلك مع كونه مجبراً عليه من قبل الله تعالى، ولو فرض وقوع العقاب والحالة هذه لكان ظلماً من الله تعالى لعباده لتكليفهم بما لا يطيقون (١٠٤). والله تعالى مزمع أن يضاف إليه شر وظلم وفعل هو كفر ومعصية، لأنه لو خلق الظلم لكان ظالماً، كما لو خلق العدل لكان عادلاً، واتفقوا على أن الحكيم لا يفعل إلا الخير والصالح، ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد وسموا هذا النمط عدلاً (١٠٥).

ولو لم يكن العبد متمكناً من الفعل والترك لكانت أفعاله جارية مجرى حركات الجمادات، وكما أن البديهة جازمة بأنه لا يجوز أمر الجماد ونهيه ومدحه وذمه وجب أن يكون الأمر كذلك في أفعال العباد، ولما كان ذلك باطلاً علمنا كون العبد موجدًا (١٠٦).

لذلك يجب أن يكون للإنسان قدرة على خلق أفعاله، وحرراً مختاراً في أدائها حتى يصح التكليف، فيكافأ المحسن على إحسانه ويعاقب المسيء على إساءته.

وقد وضح ثمامة بن أشرس النميري، أحد زعماء المعتزلة ثلاثة احتمالات لأفعال العباد حيث قال: (لا تخلو أفعال العباد من ثلاثة أوجه: إما كلها من الله ولا فعل لهم ولم يستحقوا ثواباً ولا عقاباً ولا مدحاً ولا ذماً، أو تكون منهم ومن الله فيجب المدح والذم لهم جميعاً، أو منهم فقط فيكون لهم الثواب والعقاب أو المدح أو الذم (١٠٧).

تسوية إرسال الرسل:

يرى المعتزلة أن هناك علاقة بين حرية الإرادة عند الإنسان وخلق أفعاله، وبين إرسال الله عز وجل الرسل إليهم، فلو كان الله خالقاً لأفعال الإنسان وموجباً لها لما كان هناك فائدة في إرسال الرسل وإصلاح المصلح.

وقد ذكر الخياط المعتزلي أن هشاماً الفوطي أحد شيوخ المعتزلة يحتج على من يثبت بمجرد العلم الأزلي لأنه إذا كان الله لم يزل عالماً بمن سيؤمن من عباده ومن سيكفر فما معنى إرسال الرسل ... ؟ وما معنى دعوة من يعلم أنه لا يستجيب ومن لا يرجو إجابته (١٠٨).

فيذا كان الأمر كذلك فليس هناك ضرورة لإرسال الرسل إذا كان الله عز وجل يخلق أفعال الإنسان،

ويعلم من يكون منهم مؤمنا ومن سيكون كافرا، فحتى يكون هناك ما يسوغ إرسال الرسل، وحتى تتم الفائدة من إرسالهم فيؤمن بسببهم كثيرون ولولاهم لظلوا على الكفر، قرر المعتزلة بلزوم كون الإنسان حرا في اختيار أفعاله قادرا عليها (١٠٩).

٣. نفي الظلم عن الله تعالى:

كان خصوم المعتزلة من الجبرية الخالصة يرون أن أفعال الإنسان واقعة بقدرته الله تعالى وحدها، وليس لقدرة الإنسان تأثير فيها (١١٠) فرأى المعتزلة في هذا القول سفها جورا يلحق بالله تعالى، إذ إن في أفعال العباد كذبا وظلما وكفرا، فلو كان الله عز وجل خالقها لنسبت هذه القبائح إليه من حيث أنها فعله، لأن من فعل شيئا فهو مسمى به منسوب إليه، وهذا لا يعقل في حق الله تعالى (١١١).

وقالوا أيضا: الدليل على أن الله غير خالق لأفعال العباد أن منها الظلم والجور والفساد، فلو كان خالقا لها لكان يخلق الظلم والجور والسفه ظالما جائرا سفيها، فلما لم يجر ذلك، صح ما قلناه (١١٢). وقد ثبت قولنا فاعل للظلم وقولنا ظالم واحد، ، بدليل أنه لا فرق بين أن يقول القائل فلان فاعل للظلم، وبين أن يقول إنه ظالم، وحتى لو قال فلان ظالم وليس بفاعل للظلم وليس بظالم، لتناقض الكلام، فكما أن الضرب والشتم اسم لمن فعل الضرب والشتم، فكذلك الظالم يجب أن يكون اسما لمن فعل الظلم (١١٣). فالمعتزلة إذن رفضوا القول بأن الله خالق لأفعال الإنسان، وأجمعوا على أن الله عز وجل عادل لا يظلم الناس شيئا، وأنه سبحانه لا يريد المعاصي بل يكرهها، أما كراهيته لها فلما ثبت من النهي والزجر والتهديد وغير ذلك، وكذلك نفاه عن نفسه بقوله: (١١٤)

١. "والله لا يحب الفساد" (١١٥).

٢. "ولا يرضى لعباده الكفر" (١١٦).

٣. "وما الله يريد ظلما للعباد" (١١٧).

٤. "فما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون" (١١٨).

٥. "وما ربك بظلام للعبيد" (١١٩). إلى غير ذلك من الآيات.

المطلب الثاني: مذهب الجبرية:

وهم أتباع الجهم بن صفوان الراسبي (ت ١١٨هـ) والجعد بن درهم (ت ١٢٨هـ) (١٢٠) وقوام مذهب الجبرية هو: نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الله تعالى، إذ العبد لا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور في أفعاله، لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار، وإنما يخلق الله سبحانه وتعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلقها في سائر الجمادات، وكما خلق جسمه وشكله، وهي كلها اضطرارية، كحركات المرتعش، والعروق

النابضة، وتنسب إليه الأفعال مجازاً كما تنسب إلى الجمادات، فيقال: أثمرت الشجرة، وجرى الماء، وطلعت الشمس، وأمطرت السماء ... الخ، وهذا هو الجبر الخالص. (١٢١)

أدلتهم : واستدلوا على صحة ما ذهبوا إليه بالآيات القرآنية الكريمة التي يفيد ظاهرها أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وأن الإنسان مجبر عليها ، منها:

١. قوله تعالى " الله خلقكم وما تعملون " (١٢٢).

ووجه الدلالة في هذه الآية: أنها تدل بمنطوقها على أن العباد وأفعالهم مخلوقة لله تعالى، وبما أن الإنسان لا يتدخل في خلق فعله، فدل ذلك على أنه مجبور عليها.

٢. قوله تعالى: " وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى " (١٢٣). وجه الدلالة في هذه الآية أنها تدل بمنطوقها على أن فعل الرمي كان على وجه الحقيقة لله تعالى وليست للرسول صلى الله عليه وسلم وبما أن الله تعالى نفى الرمي عن الرسول صلى الله عليه وسلم ، وأضافه إلى ذاته سبحانه، فدل ذلك على أن العباد مجبورون على أفعالهم.

المطلب الثالث: مذهب الأشاعرة:

يرى الأشاعرة أن أفعال العبد الاختيارية مخلوقة لله تعالى، وليس للعبد تأثير في إيجادها ، وأن الله تعالى يخلق فيه قدرة على إصدار ذلك الفعل، فيكون الفعل خلقاً وإبداعاً وإحداثاً من الله وكسباً من العبد لقدرته التي خلقها الله له وقت الفعل، فالحركتان الاضطرارية والاختيارية وقعتا من جهة الله خلقاً، وهما يفترقان في باب الضرورة والكسب، ولكنهما يستويان في باب الخلق (١٢٤).

ونتيجة لغموض مفهوم الكسب عند الأشعري، فقد راح علماء الأشاعرة الذين جاعوا من بعده، كالباقلاني، والجويني، والغزالي، والتفتازاني، يدافعون عن هذا المفهوم ويحاولون تبسيطه، وبيان الفرق بين الخلق والكسب: بأن الخلق يكون حين تتعلق قدرة الله بالفعل، وأن الكسب من العبد، ويكون حيث تتعلق قدرة الإنسان بالفعل (١٢٥).

يقول التفتازاني: والحق أن الكسب ظاهر والخفاء في التعبير (١٢٦) وملخص هذا الكلام ما أشار إليه الإمام حجة الإسلام الغزالي، وهوانه لما بطل الجبر المحض بالضرورة وكون العبد خالقاً لأفعاله بالدليل وجب الاقتصاد في الاعتقاد ، وهو أنها مقدورة بقدرة الله اختراعاً، وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عندنا بالاكْتِسَاب، وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور أن يكون على وجه الاختراع.

إذ قدر الله تعالى في الأزل متعلقة بالعالم من غير اختراع ثم تتعلق به عند الاختراع نوعاً آخر من التعلق، فحركة العبد باعتبار نسبتها إلى قدرة الله تعالى خلقاً، فهي خلق للرب ووصف للعبد وليس بكسب له (١٢٧).

بمعنى: أن الإنسان إذا أراد أن يفعل فعلا من الأفعال، فإن الله يخلق له في هذه اللحظة نفسها قدرة على هذا الفعل، وليس لقدرة الإنسان أي تأثير أو دخل في وجودها، ومع ذلك فهو مكتسب لأفعاله، ومن أجل هذا الكسب استحق الثواب أو العقاب. ورأيهم هذا متوسط بين الجبرية والمعتزلة، وإن كان إلى القول بالجبر أقرب منه إلى القول بإثبات الاختيار للغير في أفعاله.

المطلب الرابع: مذهب الماتريدية:

يرى الماتريدية أن الله تعالى خالق لكل الحوادث ولا خالق سواه، وقدرة العبد حادثة بإيجاد الله تعالى له، وهي مقارنة للفعل لا سابقة عليه، ولا تحصل بعده. والقدرة وهي الاستطاعة قسمان: أحدهما: نوع يوجده الله تعالى فيه وبدون قدرته واختياره كحركات المرتعش.

والثاني: يوجده الله تعالى مع إرادته وقدرته كالحركات الاختيارية.

وقد ترتب على القول السابق أن أفعال العباد باعتبار نسبتها إليهم لا تسمى خلقا، وإنما تسمى (كسبا) إذ ليس من ضرورة تعلق القدرة بمقدورها أن يكون ذلك بالاختراع فقط، فنسبة الفعل إلى الله الإيجاد والاختراع، ونسبته إلى العبد الاكتساب، ودخول مقدور واحد بين قدرتين إحداهما الاختراع، والثانية الاكتساب جائز، وإنما الممتنع دخوله تحت قدرتين متشابهتين.

وفعل العبد وإن كان كسبا له فهو بمشيئة الله وإرادته، فهو مرید للشر كما هو مرید للخير، ولو لم يرده لم يقع (١٢٨).

بمعنى أن للإنسان استطاعته على العمل الذي يريده، ويقدم عليه، وهذه الاستطاعة الاختيارية هي مناط الثواب والعقاب، ورأيهم هذا متوسط بين مذهب السلف والمعتزلة.

المطلب الخامس: مذهب السلف:

ذهب السلف إلى أن أفعال العباد الاختيارية مخلوقة لله تعالى بحسنها وسيئها وثبتوا لله عز وجل قدرة على جميع الموجودات، ونزهوه عن أن يكون في ملكه ما لا يقدر عليه، ولا يصدر شيء إلا عن تدبيره وقضائه، ولا محيد لأحد عن القدر المقدور، ولا يتجاوز ما خط له في اللوح المحفوظ لا خيرا ولا شرا إلا بمشيئته.

والعباد فاعلون حقيقة، والله خالق لأفعالهم، والعبد هو المؤمن والكافر، والبر والفاجر، وللعباد قدرة على أفعالهم، ولهم إرادة والله خالقهم وخالق قدرتهم وإرادتهم وأنهم لا يشاعون إلا أن يشاء الله، فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن (١٢٩).

يقول ابن تيمية: (وما ينبغي أن يعلم أن مذهب سلف الأمة مع قولهم: الله خالق كل شيء وربهم ومليكه، وأنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، وأنه على كل شيء قدير، وأنه هو الذي خلق العبد هلوعا، إذا مسه

الشر جزوعا، وإذا مسه الخير منوعا، ونحو ذلك... إن العبد فاعل حقيقة وله مشيئة وقدره (١٣٠).
فالعباد في عقيدة أهل السنة-فاعلون حقيقيون، والله خالقهم وخالق قدرتهم وإرادتهم، يقول ابن
القيم: (١٣١)

وعوموم قدرته تدل بأنه خالق الأفعال للحَيِّوان
هي خلقه حقاً وأفعال لهم حقاً ولا يتناقض الأمران
ولكن أهل الجبر والتكذيب بالأقدار ما انفتحت لهم عينان
وهم بذلك يثبتون قدرة العبد وإرادته واختياره وفعله حقيقة لا مجازاً. فحركات العباد واعتقاداتهم أفعال
حقيقة، ومخلوقة لله تعالى حقيقة، لأن العباد لا يقدرُونَ على أن يخلقوا شيئاً.

أدلتهم: استدل السلف والأشاعرة والماتريدية على كون أفعال العباد الاختيارية مخلوقة لله تعالى من
القرآن والسنة والعقل.

أولاً: الأدلة من القرآن الكريم:

استدلوا على صحة ما ذهبوا إليه بعدد من الآيات القرآنية الكريمة نذكر منها:

١- قوله تعالى: "قال أتعبدون ما ننحتون والله خلقكم وما تعملون" (١٣٢).

ووجه الدلالة في هاتين الآيتين: أنهما تدلان بمنطوقهما على أن الله عز وجل بعد أن عاب على الكفار عبادتهم للأصنام، أخبرنا أنه خالق لأنفسنا وأعمالنا، ولا يجوز أن يقال أراد به المعمولات من الحجر والخشب، لأنه لا شك بأنه مخلوق لله تعالى. يقول النسفي: (ولهذا قلنا، أراد من قوله ما تعملون العمل لا المعمولات، يدل عليه قوله تعالى: "ولا تجزون إلا ما كنتم تعملون" (١٣٣)، (١٣٤)). وقال ابن كثير: (أي أتعبدون من دون الله من الأصنام وأنتم تنحتونها وتجعلونها بأيديكم والله خلقكم والذي تعملون) (١٣٥).

وقال البخاري: (وما يعملُه ابن آدم ليس هو الصنم، إنما هو الحركات والاكتساب، كما أنك تكتسب من الله، فالله هو الخالق، وحظك واكتسابك من فعلك خلق، لأن كل شيء دون الله يصنعه وهو خالق) (١٣٦)، فدل ذلك على أن العمل والمعمول مخلوق لله تعالى، فمن جاوز عن الحقيقة فعليه الدليل.

٢. قوله تعالى: "أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فشا به الخلق عليهم، قل الله خالق كل شيء" (١٣٧).

وجه الدلالة في هذه الآية: أنها تدل بمطوقها على أن الله عز وجل خالق الأشياء جميعاً، ومن ضمنها أفعال الإنسان، ونفى سبحانه أن يكون خالق غيره، فلو كانت أفعال الإنسان غير مخلوقة لله تعالى، لكان الله عز وجل خالق بعض الأشياء، دون جميعها، وهذا خلاف الآية، فدل ذلك على أن أفعال الإنسان مخلوقة لله تعالى.

يقول ابن كثير: (أي جعل هؤلاء المشركون مع الله آلهة تناظر الرب ومماثلة في الخلق فخلقوا كخلقهم فتشابه الخلق عليهم فلا يدرون أيها مخلوقة من مخلوق غيره، أي ليس الأمر كذلك فإنه لا يشابه شيء ولا بمائله ولا ند له ولا عدل له ولا وزير له ولا ولد ولا صاحبه "تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا"، وإنما عبد هؤلاء المشركون معه آلهة هم معترفون أنها مخلوقة له عبيد له كما كانوا يقولون في تلبيتهم لبيك لا شريك لك إلا شريكا هو لك تملكه وما ملك) (١٣٨).

٣. قوله تعالى: "وخلق كل شيء وهو بكل شيء عليم" (١٣٩).

ووجه الدلالة في هذه الآية: أنها تدل بمنطوقها على أن الله عز وجل وصف واقع نفسه بأنه سبحانه عليم بكل شيء، ولا يخلق أحد غير الله سبحانه شيئا، فدل ذلك على أن أفعال العباد مخلوقة لله عز وجل.

٤. قوله تعالى: "وأمرهم بقولكم أو أجهروا به إنه عليم بذات الصدور، ألا يعلم من خلق" (١٤٠).

ووجه الدلالة في هذه الآية: أنها تدل بمنطوقها على أن الله عز وجل خلق الأسرار والجهر للذين يكتسبان بالقلب، وأنه عليم بهما، وكيف لا يعلم وهو خالقهما؟ قال العلماء (وفيه احتجاج على علمه تعالى بما في القلوب من الدواعي والصوارف، والعقائد والخواطر، لكونه خالقا لها، على طريق ثبوت العلم بثبوت الخلق، وفي الآية إشارة إلى أن كلا من ثبوت الخلق والعلم به واضح، لا ينبغي لأحد أن يشك به، قال الكشميري: اعلم أن العباد وأفعالهم مخلوقون لله تعالى، فإن الخلق لا يأتي إلا بالعلم المحيط بالمخلوق، قال تعالى: "ألا يعلم من خلق" (١٤١) فاستشهد على خلقه بعلمه، والعبد لا علم له بمبادئ أفعاله، وإن لم يستقل العبد في وجوده، فكيف يستقل في سائر صفاته) (١٤٢).

فدل ذلك على أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى.

٥. قوله تعالى: "ولم يكن له شريك في الملك وخلق كل شيء فقدره تقديرا" (١٤٣).

وجه الدلالة في هذه الآية: أنها تدل بمنطوقها على أن الله عز وجل خالق كل شيء، ونفى سبحانه أن يكون له شريك في الخلق، وفي هذا إزالة لشبهة قد يقع فيها بعض الناس، من أنهم يعمرن الأرض، ويستخرجون من باطنها المعادن المختلفة، ثم يقومون بتصنيعها، يجاب عن ذلك بأن دور الإنسان في ذلك لا يعدو التحليل والتركيب والبناء وفق سنة الله في خلقه، ولم يوجد ذرة واحدة من عدم، بل هي معالجة لما هو موجود وتصرف به، إذ لا يخلق من عدم إلا الله. فدل ذلك على أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى.

٦. قوله تعالى: "فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى" (١٤٤).

وجه الدلالة في هذه الآية: أنها تدل بمنطوقها على أن الله عز وجل سلب عن العباد فعل القتل والرمي مع مباشرتهم لهما، وأثبت فعلها لنفسه.

فدل ذلك على أن المعنى المؤثر في وجودها بعد عدمها هو إيجاد الله عز وجل وخلقه لها، وإنما وجدت من عباده مباشرة تلك الأفعال بقدرة حادثة أحدثها خالقنا عز وجل على ما أراد، فهي من الله سبحانه خلق على معنى أنه هو الذي اخترعها بقدرته القديمة وهي من عباده كسب على معنى تعلق على قدرة حادثة بمباشرتهم التي هي اكتسابهم (١٤٥).

يقول ابن كثير: (بين الله تعالى أنه خالق أفعال العباد وأنه المحمود على جميع ما صدر منهم من خير لأنه هو الذي وفقهم لذلك وأعانهم ولهذا قال: "فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم" أي ليس بملككم وقوتكم قتلتم أعداءكم مع كثرة عددهم وقلة عددكم، بل هو الذي أظفركم عليهم. ثم قال تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم أيضا في شأن القبض من التراب التي حصب بها وجوه الكافرين يوم بدر حين خرج من العريش بعد دعائه وتضرعه "و ما رميت إذ رميت ولكن الله رمى" أي هو الذي بلغ ذلك إليهم وكتبهم بها لا أنت) (١٤٦).
٧- قوله تعالى: "لمن شاء منكم أن يستقيم. وما تشاءون إلا أن يشاء الله رب العالمين" (١٤٧).

وجه الدلالة في هاتين الآيتين: أن الآية الأولى رد على الجبرية الذين ينفون إرادة العبد ومشيتته. والآية الثانية رد على القدرية الذين يرون أن مشيئة العبد مستقلة في إيجاد الفعل ولا شأن لإرادة الله في الأفعال. ولكل من الآيتين عبودية: فعبودية الآية الأولى هي بذل أقصى الجهد واستفراغ الطاقة والوسع من أجل العبادة والإنابة والاستقامة.

وعبودية الآية الثانية: هي التوكل على الله واللجوء إليه والتفرغ إليه من أجل التوفيق والهداية والإنابة. (١٤٨)

ثانيا: الأدلة من السنة:

واستدلوا أيضا بعدد من الأحاديث نذكر منها:

١. ما رواه البخاري ومسلم في صحيحهما عن ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "كل شيء بقدر، حتى العجز والكيس" (١٤٩).
- وجه الدلالة في هذا الحديث أنه يدل بمنطوقه على أن الله عز وجل خلق كل شيء بمقدار حتى الضعيف والفتنة والعقل جعلها بقدر وليس للإنسان دخل في ذلك، فدل على أن أفعال العباد كلها مخلوقة لله تعالى.
٢. ما رواه البخاري عن حذيفة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن الله يصنع كل صانع وصنعه" (١٥٠).

وجه الدلالة في هذا الحديث: أنه يدل بمنطوقه إلى أن الصناعات وأهلها مخلوقة لله تعالى.

قال العلماء : (هو نص صريح في الرد على المعتزلة ، واستدل به على جواز إطلاق الصانع عليه تعالى وهو حديث صحيح لم يستحضره من اعترض، ولا من أجاب، لأن الصانع مأخوذ من قوله تعالى: "صنع الله الذي أتقن كل شيء" (١٥١، ١٥٢)، فدل ذلك على أن كل أفعال العباد مخلوقة لله تعالى.

٣. ما رواه البخاري عن ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "إن الذين يصنعون هذه الصور يعذبون يوم القيامة، يقال لهم احيوا ما خلقتم" (١٥٣).

ووجه الدلالة في هذا الحديث أنه كما يقول ابن حجر: "والذي يظهر أن مناسبة ذكر حديث المصورين لترجمة هذا الباب من جهة أن من زعم أنه يخلق فعل نفسه لو صحت دعواه لما وقع الإنكار على هؤلاء المصورين، وكان نسبة الخلق إليهم على سبيل التهكم ... ودل على فساد عقول من نسب خلق فعله إليه استقلالاً" (١٥٤)، فدل ذلك على أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى.

ثالثاً: الأدلة العقلية:

واستدلوا بأدلة عقلية نذكر منها:

١. لو كان العبد يخلق فعل نفسه لأدى ذلك إلى أن يكون الخالق اثنين، ومن ادعى ذلك يكفر لأنه ادعى الشرك مع الله تعالى في الخالقية، يدل عليه قوله تعالى: "وخلق كل شيء فقدره تقديراً" (١٥٥) وكذلك قوله تعالى: "الله خالق كل شيء" (١٥٦)، وفعل العبد شيء (١٥٧).

٢. لو كان العبد موجداً لأفعاله بالاستقلال لوجب أن يعلم تفاصيلها، لأن كل فعل من أفعاله يمكن وقوعه على وجه متفاوتة بالزيادة والنقصان، وكل من الأزيد والأنقص مما أتى به كان ممكناً أن يقع، ووقوع الفعل على الوجه المعين دون سائر الوجوه التي كان يمكن وقوعه عليها لأجل القصد إليه مخصوصة، والاختيار المتعلق به وحده، وهذا يستدعي العلم بالوجوه التي يمكن أن يقع كل فعل عليها، وبإثبات الوجه المعين دون غيره، وذلك مما تشهد به البديهة، فإذا تفصيل الأفعال الصادرة منه باختياره لا بد أن تكون مقصودة معلومة له، لكنه لا يعلم تفاصيلها بالتحقيق، لأن النائم والساهي قد يفعل كل منهما باختياره فعلاً كانقلابه من جنب إلى آخر، ونحوه وهو لا يشعر بكمية ذلك الفعل، ولا بكيفيته، وأيضاً المخرج منا لإصبعه محرك لكل أجزائها لاحتالة، ولا شعور له بها، فكيف يتوهم أنه يعرف حركة الأجزاء ويقصدها؟ فنبت ضرورة أن العبد غير موجد لأفعاله بالاختيار والاستقلال (١٥٨).

٣. إنه لو كان العبد موجداً لفعله باختياره وقدرته، استقلالاً لوجب أن يكون متمكناً من فعل كل عمل يقوم عليه وتركه، وإلا لم يكن قادراً عليه مستقلاً بإيجاده، ولوجب أيضاً أن يكون ثمة مرجح يرجح فعله على تركه، إذ لو لم يتوقف على المرجح للزم ترجيح أحد الأمرين المتساويين بغير مرجح وهو محال، وإذا

لزم وجود مرجح فهذا المرجح إما أن يكون من العبد باختياره فيلزم التسلسل بأننا ننتقل إلى صدور هذا المرجح منه وهكذا، وإن كان المرجح من الله تعالى فهو المطلوب (١٥٩).

المبحث الخامس: رد المعتزلة على خصومهم:

لقد رد المعتزلة على خصومهم وبينوا فساد وجه الاستدلال بالأدلة على بطلان القول بأن أفعال العباد مخلوقة لهم بأدلة عقلية وأخرى نقلية.

أولاً: الأدلة من القرآن الكريم:

أ- لقد رد المعتزلة على من احتج عليهم بقوله تعالى: "هل من خالق غير الله" (١٦٠). بأنه لا يصح التعلق به، لأن فائدة الكلام معقودة بآخره، وقد قال الله تعالى: "هل من خالق غير الله يرزقكم" (١٦١). ثم عقبوا على ذلك بقولهم: (ونحن لا نثبت خالقاً غير الله يرزقكم) (١٦٢) أما التعلق بقوله تعالى: "أفمن يخلق كمن لا يخلق" (١٦٣). لا يصح، فهذا كلام من جهة العبارة، فأما من جهة المعنى فلإنما يجب أن نبين أن العبد يحدث الشيء، وأنه يصح أن يحدثه مقدوراً (١٦٤).

ب- وقالوا أيضاً: إن جميع القرآن يشهد على صحة ما ذهبوا إليه، ويؤذن بفساد مذهب خصومهم، يقول القاضي عبد الجبار: (إن جميع القرآن يشهد على ما قلنا ويؤذن بفساد مذهبهم، لأن القرآن أو أكثره يتضمن المدح والذم، والوعد والوعيد، والثواب والعقاب - فلو كانت هذه التصرفات من جهة الله تعالى مخلوقة في العباد لكان لا يحسن المدح ولا الذم، ولا الثواب ولا العقاب، لأن مدح الغير وذمه على فعل لا يتعلق به - لا يحسن) (١٦٥).

ج- وأولوا الآيات القرآنية التي يفيد ظاهرها الجبر لينفوا الظلم والقبح عن الله تعالى، بحيث تتفق مع مذهبهم في حرية الإرادة والعمل، منها:

١- قوله تعالى: "ومن يرد الله فتنته فلن مملك له من الله شيئاً، أولئك الذين لم يرد الله أن يطرهم قلوبهم" (١٦٦). يرى المعتزلة أن الله تعالى لا يريد لأحد الغواية، ولكن لا عذر له بعد أن أنذره الرسول فعاند واستكبر، فكان أن تركه الله يضل إذ حرمه الله من الطاعة. والفتنة غير مرادة لله ولا هي علة الغواية والضلالة، ولكنها نتيجة الإصرار على الضلال، فالله لا يريد لعباده الإضلال ولكنه يترك الضالين من دون هداية لعلمه بعدم جدوى اللطف معهم (١٦٧). فإن وردت آيات: "وما يضل به إلا الفاسقين" (١٦٨). "ويضل الله الظالمين" (١٦٩). "كذلك يضل الله الكافرين" (١٧٠). فهذا يعني لأنهم فاسقون ظالمون كافرون فقد أضلهم الله أي تركهم يضلون، فالفسق والظلم والكفر، على إضلالهم أي حرمانهم من الطاعة (١٧١).

٢- كذلك أول المعتزلة ألفاظ: الختم، والوقر، والأكنة، في الآيات: "ختم الله على سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة" (١٧٢)، "إنا جعلنا في قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقرا" (١٧٣). فذلك كله نتيجة قسوة قلوبهم وإعراضهم عن سماع هداية الله، فعميت بذلك بصائرهم كأن في قلوبهم أكنة أو على الآذان وقرا، أو على الأبصار غشاوة (١٧٤).

٣- وكذلك قالوا في قوله تعالى: "فإن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء" (١٧٥) إن المراد بالهداية هنا هي التكليف الشرعية وبعثة الرسل، وذلك لأن هناك أهل فترة لم تأت إليهم الأنبياء والرسل، وعلى ذلك فالهداية هنا هي بعثة الرسل إلى قوم دون قوم، وهو معنى الإضلال (١٧٦).

ثانيا: الأدلة العقلية : ونذكر منها:

١- أنهم رفضوا بشدة فكرة جواز وقوع الفعل الواحد بقدرتين أو قادرين، أو أن يحدث من جهتين كما يقول الأشاعرة. فما يقع من الأفعال يحدث من وجه واحد وهو صفة الحدوث وهذه الصفة لا تزيد فيها. إذ إن الفعل إما أن يكون حادثا أو لا، فصفة الحدوث في الفعل لا تقبل التجزئة من ناحية، كما لا تحمل الزيادة أيضا، ونفيها إما قدم الفعل أو عدمه، وبرهان ذلك أنه لو صح الحدوث في أكثر من وجه لصح الحصول للفعل على أحد الوجهين من الآخر فيكون موجودا من وجه معدوما من وجه آخر، وذلك محال (١٧٧).

٢- أما وقوع المقدور بين قادرين، فيستلزم جوازه وقوع كلاما لمتكلمين، وكذب لكاذبين، وظلم لظالمين، لأن طريقة الإضافة واحدة، لكن الأشاعرة يرفضون نسبة الظلم إلى الإنسان وإلى الله في آن، فكيف يجوزون نسبة الفعل إلى الفاعلين؟ وهذه النتيجة التي يصير عليها القاضي لعدم حدوث مقدور من القادرين، أدت به إلى القول باستحالة (أن يقدر - أي الله سبحانه - على مقدور العباد لأنه إنما صح حدوثه لكونه تعالى قادرا، أنه كان قادرا لصحة حدوثه، فقد عكسوا القضية) (١٧٨).

ويدلل على ذلك بقوله: (ألا ترى أنه لو لم يتصور قادر من القادرين لما صح وصف شيء من الأشياء لصحة حدوثه) (١٧٩).

٣- وعابوا على الأشاعرة قولهم إن الأفعال الحادثة مخلوقة لله، وليس في ذلك شبهة نسبة القبيح إليه تعالى، يقول القاضي عبد الجبار: (من جملة الإلزامات أنه لو كان تعالى هو الخالق للكفر في الكافر للزم أن لا يكون له عليه نعمة في الدين ولا في الدنيا، بل يلزم أن لا يكون له على المؤمنين أيضا نعمة، ثم يلزم بعد ذلك أن يكون الله راضيا عن العبد من إبليس) (١٨٠).

٤- وكذلك أبطلوا القول بالكسب، لأن الإنسان يجب أن يكون قادرا على الشيء وضده في وقت واحد، يقول أبو الهذيل العلاف (إذا كان الكافر عندكم - يقصد الأشاعرة - غير قادر على الخروج من الكفر

الذي هو فيه، فقد صح أنه ليس بمختار، ولا فاعلا له. بل هو مضطر إليه مجبر عليه، لأن القادر على الفعل هو القادر على تركه (١٨١).

٥- يرى المعتزلة أن الكسب إذا أراد به الأشاعرة هو ما وقع بقدرة حادثة، فإن هذا هو مذهبهم، وإن كان ما وقع كسبا، فكيف تفسرونه بنفسه؟ وهل هذا إلا تفسير المجهول بالمجهول؟ (١٨٢)

٦- كما أن قول الأشاعرة بأنه ما وقع بقدرة محدثة يدل على إثبات القدرة والفعل من الفاعل، وذلك خلاف ما ذهب إليه الأشاعرة من أنه لا فاعل في الشاهد (١٨٣).

٧- وقال المعتزلة أيضا: إن للفاعل وقدرته تأثيرا في الفعل، وهو خلاف ما تذهب إليه الأشاعرة الذين قالوا: بأن الكسب هو ما وقع باختيار الفاعل، وهذا مما لا يخفى فساد، لأنه يوجب فيما يقع من السلهي أن لا يكون كسبا به، وقد عرف خلافه. وكذلك لو تعلق الكسب باختيار الفاعل لكان الاختيار متعلقا بالفاعل لإضافتهم الاختيار إليه وهو ما يناقض مذهبهم (١٨٤). يقول القاضي عبد الجبار (فإن هذا يوهم أن الاختيار متعلق بالفاعل، لأنكم أضفتموه إليه، وعندكم أن الاختيار كالمختار في أنه لا يتعلق بالفاعل. وأيضا، فإن عندكم أنه لا فاعل في الشاهد، فكيف حددتم الكسب به؟ ومتى قلتم: إننا نعني به الكسب، فقد فسرتم الشيء بنفسه، وذلك مما لا يخفى فساد (١٨٥).

المبحث السادس: المناقشة وال ترجيح

أ. المناقشة:

أولاً: مناقشة أدلة المعتزلة:

استدل أصحاب هذا القول بأن أفعال العباد واقعة بقدرتهم وحدها على سبيل الاستقلال بلا إيجاب، بل بالاختيار، بأدلة من القرآن الكريم، وأدلة عقلية.

أما وجه استدلالهم بقوله تعالى: "ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت". فالجواب عنه: بأنه ليس فيها ما يدل على أن أفعال العباد مخلوقة لهم، كما أن التفاوت في أفعال العباد لا يعني أنهم خالقون لها.

كما أن الله تعالى أثبت في آية أخرى أنه خالق كل شيء، قال تعالى: "الله خالق كل شيء" (١٨٦). يقول

ابن عز الحنفى: أي الله خالق كل شيء مخلوق، فدخلت أفعال العباد في عموم كل (١٨٧).

أما استدلالهم بقوله تعالى: "فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت أيديهم وويل لهم مما يكسبون". فالجواب عنه: أنه ليس فيها ما يدل دلالة واضحة وصريحة على أن أفعال العباد مخلوقة لهم. لأن اليد وما فيها من حياة وشرابين وأعصاب ودماء، وبما تتصف به بسبب كل ذلك من القدرة على الحركة - كل ذلك بخلق الله عز وجل، والورق في صورته وجوهره وخصائصه

من خلق الله أيضا، والقابلية الموجودة في القلم للكتابة هو أيضا من خلق الله عز وجل. وتلاقي هذه العناصر كلها لتوجد خطأ مرقوما على الورق، لا شك أنه هو أيضا بقدرة الله عز وجل وخلقته. فهذا معنى قولنا: إن الله هو الخالق لفعل الإنسان. (١٨٨)

أما استدلالهم بقوله تعالى: "ذلك بأن الله لم يك مغيرا نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم". فالجواب عنه أنه ليس فيها دلالة على أن أفعال العباد مخلوقة لهم، وإنما أشارت إلى أن الله عز وجل أعطى الإنسان حرية الإرادة والاختيار في هذه الحياة الدنيا، كما منحه سبحانه الاستطاعة على القيام بهذه الأفعال.

أما استدلالهم بقوله تعالى: "فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر". فالجواب عنه أنه ليس فيها ما يدل على أن أفعال العباد مخلوقة لهم، ولكن الآية تدل بمنطوقها على أن الله تعالى جعل مشيئة الإيمان ومشيئة الكفر للإنسان، ووضع مشيئته في موضع الحرية التامة، ليصبح بذلك ابتلاؤه وامتحانه، ولذلك أنذره بسوء عاقبة الظالمين الذين يشاؤون الكفر، فقال: "إنا أعدنا للظالمين نارا..." لأن طبيعة الدين -وهي التكليف والابتلاء- لا تتحقق البتة مع استبعاد الإرادة وتقييدها. وإيقاع الجزاء كذلك لا يتوجه ولا يقر إلا في هذا الجو الطلق الفسيح. (١٨٩)

وقيام الحرية الإنسانية بالنسبة للأفعال الخلقية التي يحاسب عليها المرء يعتبر الأصل الأول من أصول العدل الإلهي بالنسبة للإنسان، فهو سبحانه لا يظلم أحدا من خلقه.

أما استدلالهم بقوله تعالى: "وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون". فالجواب عنه أنه ليس فيها ما يدل على أن أفعال العباد مخلوقة لهم. وكل مخلوق من الجن والإنس خاضع لقضاء الله متذلل لمشيئته منقاد لما قدرة عليه. خلقهم على ما أراد، ورزقهم كما قضى، لا يملك أحد منهم لنفسه نفعا ولا ضرا. يقول ابن كثير في تفسير هذه الآية: (أي إنما خلقتهم لأمرهم بعبادتي لا لاحتياجي إليهم) (١٩٠).

أما استدلالهم بقوله تعالى: "ما أصابك من حسنة فمن الله، وما أصابك من سيئة فمن نفسك". فالجواب عنه أن ما أصاب الإنسان من حسنة فهو من فضل الله ومنته ولطفه ورحمته "وما أصابك من سيئة فمن نفسك" يقول الأشعري: إن الله تعالى قال: وإن تصبهم حسنة -يعني الخير والخصب- يقولون هذا من عند الله، وإن تصبهم سيئة -يعني الجذب والقحط والمصائب- قالوا هذا من عندك، أي لشؤمك.

وقد قال الله تعالى يا محمد: "قل كل من عند الله فمال هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا" (١٩٢). وفي قولكم: "ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك" فحذف (في قولهم) لأن ما تقدم من كلام يدل عليه، ولأن القرآن لا يتناقض.

ولا يجوز أن يقول في آية أن الكل من عند الله، ثم يقول في الآية الأخرى التي تليها أن الكل ليس من عند الله، على ما أصاب الناس، هو غير ما أصابوه، وهذا يبين بطلان تعلقهم بهذه الآية، ويوجب عليهم الحجة. (١٩٣)

أما استدلالهم بقوله تعالى: "وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى إلا أن قالوا أبعث الله بشرا رسولا". فالجواب عنه أن هذا الاعتقاد الشامل لهم، وهو إنكار أن يكون الرسول من جنس البشر، هو الذي منعهم عن الإيمان بالكتاب وبالرسول، وعبر عنه بالقول للإشعار بأنه ليس إلا مجرد قول قالوه بأفواههم. (١٩٤)

وليس في الآية ما يفيد أن أفعال العباد مخلوقة لهم.

أما استدلالهم بقوله تعالى: "سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تتبعوا إلا الظن وإن أنتم إلا تخرصون، قل فله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين". فالجواب عنه أن القرآن الكريم يرد على المشركين من وجهين:

الأول: أن الله أذاق الكافرين الأول بأسه، وأنزل بهم عقابه، فلو لم يكونوا مختارين للجرائم والمآثم، والكفر والشرك لما عذبهم الله، لأن الله عادل لا يظلم مثقال ذرة.

والوجه الثاني: أنهم زعموا ذلك عن جهل بالله، وجهل بدينه، وأنهم ليس عندهم من علم يمكن أن يستند إليه، ويرجع إليه، وإنما كفرهم هذا تمرد على دينه، إذ كيف يصح للكافر أو العاصي أن يحتج بأن الله كتب عليه الكفر أو المعصية قبل صدور ذلك منه، وقدر الله قبل وقوعه غيب لا يعلمه إلا الله عز وجل، مع أنه مخاطب قبل إقدامه على عصيان ربه بطاعته والتزام أمره؟ وبعبارة أقرب: كيف يصح لرجل أن يقول: كتب علي ربي أن أسرق فأنا ذاهب لتنفيذ قدرة؟ فهل اطلع على اللوح المحفوظ، فقرأ ما فيه، حتى يعلم ما كتب الله عليه، في وقت كان مخاطبا بالامتناع عن معصية الله بالسرقة وغيرها؟ ثم علم الله نبيه أن يقول لهم: "قل: فله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين". أي إن الله قد شاء أن يمنحكم الإرادة الحرة ليمتحنكم في حدود ما وهبكم من استطاعة، ولو شاء غير ذلك - أي لو شاء أن يجعلكم بغيرين، لا خيرة لكم فيما تقومون به من أعمال - لكانت حكمته تقضي بأن يهديكم أجمعين، وفي هذا حجة بالغة صميم الحقيقة، وبالغة غايية الالتزام بالحق، ولله الحجة البالغة. (١٩٥)

أما قولهم: لو لم يكن الإنسان خالقا لأفعاله لبطل التكليف، يجاب عنه: بأنه عز وجل خالق كل شيء على العموم، ويدخل فيه أعمال العباد، قال تعالى: "الله خالق كل شيء" (١٩٦)، وقال تعالى: "إنا كل شيء خلقناه بقدر" (١٩٧)، أي خلق كل موجود من الممكنات بتقدير وقصد، ومن الموجودات أعمال العباد (١٩٨)، والعجيب أن المعتزلة في استدلالهم على خلق القرآن قالوا: إن الله تعالى قال: "الله خالق كل شيء"

والقرآن شيء فيكون داخلًا في عموم (كل) فيكون مخلوقًا، وفي أفعال العباد قالوا إنما يخلقها العباد، ولا يخلقها الله تعالى، إذ ليست بشيء (١٩٩).

كما أن الله عز وجل جعل للعباد مشيئة وقدرة يفعلون بمشيئتهم وقدرة ما أقدرهم الله عليه، فقد كتب الحسن البصري إلى الحسن بن علي رضي الله عنهما، يسأله عن القضاء والقدر، فكتب إليه (من لم يؤمن بقضاء الله وقدره خيره وشره، ومن حمل ذنبه على ربه فقد فجر، إن الله تعالى لا يطاع استكراها، ولا يعصى بطلبه، لأنه تعالى مالك لما ملكهم، وقادر على ما اقتدرهم، فإن عملوا بالطاعة لم يحل بينهم وبين ما عملوا، وإن عملوا بالمعصية فلو شاء لحال بينهم وبين ما عملوا، فإن لم يفعل فليس هو الذي جبرهم على ذلك، ولو جبرهم على المعصية لأسقط عنهم العذاب، ولو أهملهم كان ذلك عجزًا في القدرة، ولكن له فيهم خفي المشيئة غيبها عنهم فإن عملوا بالطاعة فله المنة عليهم، وإن عملوا بالمعصية فله الحجة عليهم والسلام) (٢٠٠).

وأما قولهم: فلو كان الله خالقًا لأفعال الإنسان وموجها لها لما كان هناك فائدة من إرسال الرسل وإصلاح المصلح. فيجاب عنه بأن الفائدة من إرسال الرسل وإنذارهم من أرسلوا إليهم بعد أن علم الله تعالى أن منهم من لا يثمر فيه الإنذار إنما هو استخراج سر ما سبق به العلم، من طوعية بعض المكلفين وإباء البعض الآخر، حيث قال الله تعالى: "لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل" (٢٠١).

فلو أن الله أدخل فريقًا من الناس إلى النار لسابق علمه بأنهم لا يؤمنون بل يعيشون في الأرض الفساد، لكان شأن المعذب منهم ما وصف الله تعالى بقوله: "ولو أنا أهلكتهم بعباد من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولاً فنتبع آياتك من قبل أن نذل ونخزى" (٢٠٢).

لذلك أرسل الله سبحانه الرسل مبشرين ومنذرين ليستخرج استعداد العباد من التطوع والإباء، بل ليظهر ما ثبت في الأعيان العلمية أزلا في عالم الإمكان (٢٠٣).

أما قولهم: إن في أفعال العباد كذبًا وظلمًا وكفرًا، فلو كان الله عز وجل خالقها لنسبت هذه القبائح إليه من حيث أفعالها فعله.

فالجواب عنه: أن الأدب يقتضي أن ننسب الخير إلى الله تعالى لأنه هو الفاعل الحقيقي، وننسب الشر إلى أنفسنا لأننا أكسبناه لها، وقد جاء هذا الأدب العالي في كتاب الله تعالى على لسان إبراهيم عليه السلام: "الذي خلقني فهو يهدين، والذي هو يطعمني ويسقين، وإذا مرضت فهو يشفين" (٢٠٤).

ففي هذه الأفعال نجد بأن إبراهيم عليه السلام أسند كل الأفعال ما خلا المرض إلى الله تعالى، لكونها خيرا، وفعلها منه من الله على عبده، فلما ذكر المرض نسبها إلى نفسه مع أنه يعلم حق العلم بأن الله تعالى خالق كل شيء (٢٠٥).

ثانياً: مناقشة الجبرية.

أما وجه استدلالهم بقوله تعالى: "وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى". فيجيب عنها: بأن الله عز وجل أثبت رمياً لرسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله: (إذ رميت). ومعنى الآية أن الله عز وجل باعتباره خالقاً للحركة، ممضياً للرمية خالقاً لمسيرها، نفاهاً عن نبيه صلى الله عليه وسلم، وباعتبار أنه عليه الصلاة والسلام محل ظهورها أثبت لها، والله أعلم. (٢٠٦) أو ما أصبت إذ حذفت ولكن الله أصاب. (٢٠٧) وبهذا تكون الآية حجة عليهم.

وأما الجواب عن وجه الاستدلال من قوله تعالى: "خلقكم وما تعملون". فلا يفيدهم، لأنها مسبوقة بقوله تعالى: "قال أتعبدون ما تحتون، والله خلقكم وما تعملون". أي ما تحتونه بأنفسكم وأيديكم لا يصح للعبادة، لأن الله خلقكم وخلق ما تعبدون من الحجارة وغيرها.

وقس على ذلك النصوص التي تفيد الجبر، فإنه يوجب للعبد عملاً يستحق عليه الثواب والعقاب والمدح والذم، لأن الله تعالى نفى الظلم عن نفسه، وأنه لا يحاسب على العمل الذي اكتسبه العبد، حيث قال تعالى: "يوم تأتي كل نفس تجادل عن نفسها وتوفى كل نفس ما عملت وهم لا يظلمون". (٢٠٨) ثالثاً: مناقشة الأشاعرة.

أما قول الأشاعرة بأن فعل العبد كسب له، لا هو مجبر عليه ولا هو خالق لأفعاله، فأفعاله مخلوقة لله بمشيئته وعلمه وتقديره، فالجواب عنه:

١. أن القول بالكسب على الوجه المشار إليه، مناف للغة ولاستعمال القرآن الكريم. يقول الجوهري: الكسب على ثلاثة أوجه (٢٠٩):

أ. عقد القلب وعزمة، مثل قوله تعالى: "لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم، ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان". (٢١٠) أي عقدتم عليه العزم بالقصد والنية.

ب. كسب المال من التجارة أو الزراعة أو الصناعة، مثل قوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم، وما أخرجنا لكم من الأرض". (٢١١)

ج. السعي والعمل، مثل قوله تعالى: "لا يكلف الله نفساً إلا وسعها، لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت". (٢١٢)

فهذه الآيات وغيرها التي ذكر فيها لفظ الكسب أكدت نسبة الفعل إلى الإنسان، ومن ثم مسؤوليته عنه ومحاسبته على ما كسب أو اكتسب أو فعل. فالكسب في اللغة وفي استعمال القرآن الكريم يرجع إلى ما يكسبه الإنسان من عمل القلب أو عمل الجوارح.

كما أن الاقتران المفسر به الكسب ليس من عمل المكلف، ولا هو واقع في إطار طاقته، ولذا قالوا: إن حقيقة مذهب الأشعري هو مذهب الجبر بعينه.

إلا أن الأشاعرة لم يستدلوا بهذه الآيات التي ورد فيها لفظ الكسب، وإنما استدلوا بالآيات التي تدل على خلق الله لأفعال الإنسان، منها قوله تعالى: "والله خلقكم وما تعملون". (٢١٣)

٢. إن للفاعل وقدرته تأثيراً في الفعل، وهو خلاف ما ذهب إليه الأشاعرة الذين قالوا: بأن الكسب هو ما وقع باختيار الفاعل، وهذا مما لا يخفى فساده، لأنه يوجب فيما يقع من الساهي أن لا يكون كسباً له، وقد عرف خلافه. وكذلك لو تعلق الكسب باختيار الفاعل لكان الاختيار متعلقاً بالفاعل لإضافتهم الاختيار إليه وهو ما يناقض مذهبهم. (٢١٤)

رابعا: مناقشة الماتريدية:

يظهر أن الماتريدية تجنبوا الوقوع فيما أدى إلى انتقاد الأشاعرة، ولكنهم لم يجابهوا آيات القرآن الكريم بما تقتضيه من الاعتراف بقدرة الإنسان، ونسبة الفعل إليه، واقتصروا على القول بالاستطاعة، وحتى لا يجابهوا الآيات التي تمسك بها الجبرية وأمثالهم، وأما كان، فإن الماتريدية وإن انتقدوا من بعض العلماء إلا أن انتقادهم لم يبلغ الشأو الذي يصل إلى أن يكونوا مع الجبرية أو المعتزلة في موقف واحد، ولذلك قيل إن رأي الماتريدية يعتبر مرتبة وسطاً، بين السلف والمعتزلة. (٢١٥)

خامسا: مناقشة مذهب السلف:

إن مذهب السلف في حرية الإرادة يمثل الوسطية والتوازن بين مذهب الجبرية ومذهب المعتزلة. فهم ينسبون للإنسان قدرة وإرادة، ولكنهم لا يبالغون فيها ليجعلونها خالقة مطلقة. فهم يشبّهون قدرة العبد وإرادته واختياره وفعله حقيقة لا مجازاً، فحركاتهم واعتقاداتهم أفعال لهم حقيقية، فالله تعالى مقدر أفعال العباد وهم الذين أحدثوها. (٢١٦)

وقد وضع الدسوقي مذهب السلف حيث قال: (وما دنا قد ذكرنا الإرادة الإلهية المطلقة. فلا بد أن نذكر تفصيلاً العلاقة بينها وبين الإرادة الإنسانية الحادثة. وتلك هي الركيزة الخامسة للاختيار في القرآن، وهي أهم الركائز وأخطرها.

فالمشيئة الإلهية المطلقة تعني أنه لا شيء يحدث في هذا الكون إلا بأمر الله وقضائه وقدره، فيتبادر إلى الذهن لأول وهلة أن ما يفعله العبد أو حتى ما يختاره إنما هو نتيجة لهذا القضاء وأنه يتم قهراً بالمشيئة المطلقة، وهذا وإن كان من الحق الذي لا مراء فيه، إلا أنه لا يستتبع بالضرورة عدم وجود الاختيار الحر وقيامه لدى الإنسان.

أي أن المشيئة الإلهية لا تجبر العبد وتلزمه باختيار هذا الفعل دون ذلك، وإن كان الفعل يتم حتماً في نطاقها وتابعا لها وموافقا. وإذ قلنا سوى ذلك فهو عين الخطاء، ومصدره عدم التعمق في فهم العلاقة بين المشيئة الإلهية والإرادة الإنسانية. (٢١٧)

ب. الترجيح:

وبعد التأمل والنظر أرى أن مذهب السلف هو القول الراجح، للأسباب التالية:

١. قوة أدلتهم ووضوحها وانسجامها مع عامة النصوص الواردة في ذلك.
٢. إن في الأخذ بهذا القول إعمالاً لجميع النصوص الواردة في أفعال العباد، وإعمال النصوص أولى من إهمالها أو إهمال بعضها.
٣. جاء قولهم متلائماً مع نصوص الكتاب والسنة الواردة في مسألة أفعال العباد، وموفقاً بين النصوص التي يظهر للمرة الأولى أنها متعارضة، ومجيباً عن الشبهات والتساؤلات التي طرحها كل من مذهبي الجبرية والمعتزلة.

الخلاصة:

١. تعد المعتزلة من أهم الفرق الكلامية، بل قد نعدّها من أوائل الفرق التي تأسس علم الكلام على يدها بشكل تفصيلي وكامل في أواخر القرن الأول الهجري، وأوائل القرن الثاني الهجري.
٢. يرى المعتزلة بأن هناك تلازماً بين عدل الله تعالى وحرية الإرادة عند الإنسان. وحتى يستقيم لهم ذلك، فقد نفوا الظلم عن الله عز وجل، وهم في نفيهم الظلم عن الله يتفقون مع السلف والأشاعرة والماتريدية.
٣. معنى الخلق عند المعتزلة: هو الفعل بالتقدير.
٤. عرف المعتزلة الإرادة بأنها: اعتقاد النفع أو ظنه، فإن نسبة القدرة إلى طرفي الفعل السوية.
٥. يرى المعتزلة أن أفعال العباد الاختيارية سواء كانت خيراً أو شراً فهي مخلوقة للعبد، ونسبة هذه الأفعال إليه نسبة حقيقية.
٦. لقد استدل المعتزلة على صحة ما ذهبوا إليه بأدلة نقلية وأخرى عقلية.
٧. ذهب الجبرية إلى أن العبد ليس له شيء في عمله الاختياري، بل هو مجبور مقهور على فعله، كريحشة في الهواء تحركها الريح كيف شاءت.
٨. يرى الأشاعرة أن للعبد في أفعاله الاختيارية كسباً، وليس له إلا ذلك الكسب، فليس هو مجبوراً عليه كما يقول الجبرية، وليس خالقاً لها كما يقول المعتزلة.

٩. يرى الماتريدية أن للإنسان استطاعة على العمل الذي يريده ويقدم عليه، وهذه الاستطاعة الاختيارية هي مناط الثواب والعقاب.

١٠. يرى السلفية أن أفعال العباد الاختيارية مخلوقة لله تعالى بحسنها وسيئها، والعباد فاعلون لها حقيقية، ولهم إرادة والله خالقهم وخالق قدرتهم وإرادتهم، وأنهم لا يشاءون، إلا أن يشاء الله، فما شاء الله كان، وما لم يشاء لم يكن.

١١. لو أن المعتزلة ومن رأى رأيهم وقفوا عند حد الاختيار والإرادة لاتفقوا مع السلف، ولاستجابوا للفتوة والمشاعر التي يشعر بها كل إنسان بلا تكليف ولا مشقة.

١٢. لو أن العبد يخلق فعل نفسه لأدى ذلك إلى أن يكون الخالق اثنين، ومن ادعى ذلك فقد ادعى الشرك مع الله تعالى في الخلق.

١٣. لو كان الإنسان مجبوراً لاستوى تكليف العاقل والمجنون والصغير غير بالغ، والاستواء باطل كما هو متفق عليه.

الهوامش :

١. سورة الأنعام، آية ١٤٨
٢. جار الله، زهدي، المعتزلة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص ٢٥٤، وصبيحي، أحمد، في علم الكلام (المعتزلة)، دار النهضة العربية، بيروت، ط ٥ سنة ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥، ص ١٠٣.
٣. الملطي، محمد الشافعي، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، تحقيق زاهد الكوثري، نشر عزت العطار، سنة ١٩٤٩، ص ٤٠، وصبيحي، المعتزلة ١٠٣.
٤. الشهرستاني، محمد، الملل والنحل، تحقيق عبد العزيز الوكيل، دار الفكر، بيروت ص ٤٨.
٥. الحياط، أبو الحسين عبد الرحيم، الانتصار والرد على ابن الرواندي الملحد، تحقيق نيرج، مطبعة المعارف سنة ١٣٢١ هـ، ص ١٢٦.
٦. القاضي، عبد الجبار (ت ٤١٥ هـ)، شرح الأصول الخمسة، حققه وقدم له الدكتور عبد الكريم عثمان، مكتبة الوهبة، القاهرة، ط ٢ سنة ١٤٠٨ هـ (١٩٨٨)، ص ١٢٤، وانظر جار الله، المعتزلة، ص ٥٩، وصادق، اللواء حسن، جذور الفتنة في الفرق الإسلامية منذ عصر الرسول صلى الله عليه وسلم وحتى اغتيال السادات، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط ٢ سنة ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م، ص ١٧٤.
٧. المجدوب، عبد العزيز، أفعال العباد في القرآن الكريم، الدار العربية للكتاب، سنة ١٩٨٣ م، ص ١١١.
٨. البغدادي، عبد القاهر (ت ٤٢٩ هـ) الفرق بين الفرق، حققه وعلق عليه محمد محي الدين، دار المعرفة، بيروت، ص ١٣.
٩. النشار، علي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، مصر، ط ٦ سنة ١٩٧٥ م، ج ٢ ص ٢٣.
١٠. د. عبيدات، محمود، تاريخ الفرق وعقائدها، المطابع العسكرية، سنة ١٩٩٨ م، ص ١٥.
١١. الألكائي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، ج ١ ص ٢٧.
١٢. المرجع السابق، ج ١ ص ٢٨.
١٣. السفاريني، محمد، لوازم الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرر المضيئة في عقد الفرق المرضية، مطابع دار الأصفهاني وشركاه بمجدة، سنة ١٣٨٠ هـ، ج ١ ص ٢٠، وابن حجر، العقائد السلفية، ص ١، والدكتور مصطفى علي، قواعد المنهج السلفي، دار الأنصار، القاهرة، ص ٣٥.
١٤. رواء الترمذي، ج ٥ ص ٢٥٠، والسلسلة الصحيحة للألباني، ج ١ ص ٣٥٨.
١٥. العكبري، أبو عبد الله، الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية، ص ٣٦٩، وقد ذكر المؤلف طرق الحديث المختلفة، ص ٣٦٧-٣٨٦.
١٦. البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٢٦-٢٨.
١٧. البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٨ هامش، والدكتور عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، القاهرة، سنة ١٩٥٥ م، ص ٩٨.

١٨. أحمد أمين، ظهر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، ج ٤ ص ٩٦.
١٩. المرجع السابق، ص ٩٦.
٢٠. ابن تيمية، أحمد، نقض المنطق، تحقيق سليمان الضبيع ومحمد الرزاق، تصحيح محمد حامد الفقسي، مطبعة السنة المحمدية، ط ١ سنة ١٣٧٠هـ، ص ١٣٠.
٢١. أحمد العوايشة، الإمام ابن جرير الطبري ودفاعه عن عقيدة السلف، رسالة دكتوراه محفوظة بالجامعة الأردنية، مقدمة إلى جامعة أم القرى، كلية الشريعة للدراسات الإسلامية لنيل درجة الدكتوراه في العقيدة، سنة ١٤٠٣هـ — ١٩٨٣م، ص ٢٥٤.
٢٢. البغوي، أبو محمد الحسين، شرح السنة، تحقيق شعيب الأرنؤوط وزهير الشاويش، من منشورات المكتب الإسلامي، ج ١ ص ٢٧٧.
٢٣. الشهرستاني، الملل والنحل، ص ٤٨.
٢٤. ابن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، المكتب الإسلامي، ط ٥ سنة ١٣٩٩هـ، ص ٢٨٣، وابن القيم، شفاء العليل، ص ٢٧٦.
٢٥. ابن تيمية، مجموع الفتاوى، توزيع الرئاسة العامة لشؤون الحرمين، مكة المكرمة، م ٨ ص ٣١.
٢٦. القاضي عبد الجبار، فرق وطبقات المعتزلة، تحقيق وتعليق الدكتور علي النشار، وعصام الدين محمود، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، سنة ١٩٧٢م، ص ١٨٣.
٢٧. الحياط، الانتصار، ص ٣٢، والقاضي، شرح الأصول الخمسة، ص ٢٥، المقدمة، بتصرف.
٢٨. الحياط، الانتصار، ص ٨٠.
٢٩. القاضي، فرق وطبقات المعتزلة، ص ١٤٣، عمارة، محمد، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١ سنة ١٩٧٢م، ص ٩.
٣٠. ابن تيمية، الفتاوى، م ٨ ص ٥٠٥-٥٠٦.
٣١. القاضي، عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، نشر وزارة الثقافة المصرية من مجموعة تراثها، ج ٦ ص ٤٩.
٣٢. القاضي، عبد الجبار، المجموع في المحيط بالتكليف، جمعه الشيخ أبي محمد الحسن النجرائي، صححه ونشره الأب جين يوسف العيسوي المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ص ٣٣٢.
٣٣. عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، ص ٧٨.
٣٤. المطهرة: كل إناء يتطهر به، كالأباريق والسطل والركوة وغيرها.
٣٥. قاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ٣٨٠.
٣٦. المرجع السابق ص ٣٨٠.
٣٧. الباقلائي، أبو بكر محمد، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق عماد الدين أحد، مؤسسة الكتب الثقافية، ص ٣٥٠ بتصرف.

٣٨. سورة العنكبوت الآية ١٧.
٣٩. سورة المائدة الآية ١١٢.
٤٠. سورة المؤمنون الآية ١٤.
٤١. القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ٣٨٠.
٤٢. القاضي، عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، نشر وزارة الثقافة المصرية من مجموعة تراثها، ج ٨ ص ٢٨٣، ولطف، سامي نصر، الحرية المسؤولة في الفكر الإسلامي، مكتبة الحرية الحديثة، جامعة عين شمس ص ٨٤-٨٥، وصادق، الفرق الإسلامية، ص ١٧٦.
٤٣. القاضي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ٨ ص ٢٨٨ عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، ص ٧٩.
٤٤. الدسوقي، فاروق، القضاء والقدر في الإسلام، المكتب الإسلامي، بيروت، ومكتبة الخاني، الرياض ط ٢ سنة ١٤٠٦ هـ، ١٩٨٦ م، ج ٢ ص ٢٨٧.
٤٥. القاضي، المحيط بالتكليف، ج ١ ص ٣٣٢، والدسوقي، القضاء والقدر، ج ٢ ص ٢٨٧.
٤٦. القاضي، المحيط بالتكليف، ج ١، ص ٣٣٢.
٤٧. القاضي، المحيط بالتكليف، ج ١، ص ٣٣٢.
٤٨. القاضي، المغني في أبواب التوحيد، ج ٨ ص ٣ و ص ٤٣.
٤٩. القاضي، المغني، ج ٢ ص ١٨٩، والدسوقي، القضاء والقدر ج ٢ ص ٢٨٨.
٥٠. شرح العقيدة الطحاوية، ص ٤٣٧.
٥١. انظر تفسير ذلك، الدسوقي، القضاء والقدر، ص ٢٤٣-٢٤٦.
٥٢. القاضي، شرح الأصول الخمسة، ص ٤٣١.
٥٣. القاضي، شرح الأصول الخمسة، ص ٤٥٦، وعمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، ص ٩١.
٥٤. عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، ص ٩١.
٥٥. القاضي، المغني، ج ٤ ص ٥٢.
٥٦. صبيحي، أحمد، في علم الكلام (المعتزلة)، دار النهضة العربية، بيروت، ط ٥ سنة ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م، ص ١٤٩.
٥٧. البقرة، ١٨٥.
٥٨. النساء، ٢٦.
٥٩. البقرة، ٢٥٣.
٦٠. هود، ٣٤.
٦١. شرح العقيدة الطحاوية، ص ١١٤.
٦٢. ابن تيمية، مجموع فتاوى، م ١٦ ص ٣٠٠-٣١٣.

٦٣. لا قدر وأن الأمر أنف: أي أن الأمر يستأنف استئنافاً من غير أن يسبق به سابق قضاء وتقدير، وإنما هو على اختيارك فيه. بمعنى أن الإنسان هو الذي يقدر أعمال نفسه ويتوجه إليها بإرادته ثم يوجد بها بقدرته، وهو يعني أن الله سبحانه وتعالى لم يقدر هذه الأعمال، ولا دخل لإرادته وقدرته في وجودها، فلا يعلمها إلا بعد وقوعها. (عبد الحميد، عرفان، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١ سنة ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م، ص ٢٦٧، ومحمود عبد الحلیم، التفكير الفلسفي في الإسلام، مكتبة الأنجلو المصرية، ص ٢٠٤.
٦٤. النيسابوري، مسلم، صحيح مسلم، مطبعة دار الخير بيروت، دمشق، م ١ ص ١٥٢.
٦٥. القاضي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ٧ ص ٤٨، ج ٨ ص ٢٥١ و ٢٥٠، ج ٩ ص ١٩١ و ١٩٠ والشهرستاني، الملل والنحل، ص ٤٧، ونصر، الحرية المسؤولة، ص ١٠٠، والخياط، الانتصار ص ٦٢.
٦٦. القاضي، المغني، ج ٨ ص ٢٨٣، والشهرستاني، الملل والنحل، ص ٤٧، والقاضي فرق وطبقات المعتزلة، ص ١٨٦-١٨٩.
٦٧. القاضي، المغني، ج ٨ ص ٢٨٣/ج ٢٠ ص ١٨٩، وصادق، جذور الفتنة في الفرق الإسلامية، ص ١٧٥.
٦٨. القاضي، المحيط بالتكليف، ص ٤٠٧، وقرعوش وآخرون، العقيدة الإسلامية/٢، من منشورات جامعة القدس المفتوحة، سنة ١٩٩٥ م، ص ٢٢٩.
٦٩. القاضي، فرق وطبقات المعتزلة، ص ١٤٣-١٤٤، وص ١٩٥-١٩٦، الشهرستاني، الملل والنحل، ص ٤٥، والخياط، الانتصار، ص ٦٢.
٧٠. القاضي، المحيط بالتكليف، ص ٢٤٣-٢٤٤، وعمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، ص ٦٤، والشهرستاني، الملل والنحل، ص ٤٥.
٧١. الغراري، علي، تاريخ الفرق الإسلامية ونشأة علم الكلام عند المسلمين، مطبعة علي صبيح وأولاده، القاهرة، ط ٢ سنة ١٩٥٨ م، ص ٢١.
٧٢. القاضي، شرح الأصول الخمسة، ص ٧٧٨، وانظر ابن المرتضى، أحمد (ت ٨٤٠ هـ)، كتاب القلائد في تصحيح العقائد، حققه وقدم له د. البير نصري، دار الشروق، ص ٩٦-٩٧.
٧٣. القاضي، المغني، ج ٦ ص ٤١، جار الله، المعتزلة/ ص ١٠٠، وصبيحي، المعتزلة، ص ١٤٩.
٧٤. القاضي، شرح الأصول الخمسة، ص ٣٢٥.
٧٥. الخياط، الانتصار، ص ١١٨، وجار الله، المعتزلة ص ١٠٠.
٧٦. انظر تفصيل ذلك، القاضي، عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ٨ ص ١٦٣-٢٩٨، والقاضي، شرح الأصول الخمسة، ص ٣٥٥-٣٦٣.
٧٧. سورة الملك، آية ٣.
٧٨. سورة البقرة، آية ٧٩.
٧٩. ابن المرتضى، كتاب القلائد، ص ٩٧.

٨٠. سورة الأنفال، آية ٥٣.
٨١. سورة الكهف، الآية ٢٩.
٨٢. القاضي، شرح الأصول الخمسة، ص ٣٦٢.
٨٣. سورة الكهف، آية ٢٩.
٨٤. سورة الذاريات، آية ٥٦.
٨٥. سورة الأعراف، آية ١٧٨.
٨٦. القاضي، المغني، ج ٦، ص ٢٣٣-٢٣٤.
٨٧. القاضي، شرح الأصول الخمسة، ص ٣٦٢-٣٦٣.
٨٨. سورة النساء آية ٧٩.
٨٩. سورة الإسراء آية ٩٤.
٩٠. القاضي، عبد الجبار، متشابه القرآن الكريم، تحقيق عدنان زرزور، دار التراث، القاهرة، سنة ١٩٦٩م، ص ٥٨٦.
٩١. سورة الأنعام، الآيتان ١٤٨-١٤٩.
٩٢. القاضي، المغني، ج ٦، ص ٢٤٦-٢٤٧.
٩٣. الزمخشري، حار الله محمود، الكشف عن حقائق غوامض التزويل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار الكتاب العربي، بيروت، سنة ١٣٦٦هـ - ١٩٤٧، ج ٢ ص ٧٦ - ٧٧.
٩٤. المرجع السابق، ج ٢، ص ٧٧.
٩٥. القاضي، شرح الأصول الخمسة، ص ٤٧٦، ٤٧٧.
٩٦. القاضي، أبو علي الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، طبعة دار الفكر ودار الكتاب اللبناني، بيروت ١٣٧٧هـ - ١٩٥٧م، ج ٢ ص ٣٨٩، والمجلد ٥، عبد العزيز، أفعال العباد في القرآن الكريم، السدار العربية للكتاب، سنة ١٩٨٣م، ص ١١١ والقاضي، المغني، ج ٦ ص ٢٣٧.
٩٧. القاضي، المغني، ج ٩ ص ١٣، ودار الله، المعتزلة، ص ١٠٣.
٩٨. المرجع السابق، ج ٩ ص ١٣.
٩٩. القاضي، المغني، ج ٦ ص ٢٤٦ و ٣٤١ وصبحي، المعتزلة، ص ١٥.
١٠٠. القاضي، المغني، ج ٨ ص ١٦٦، وأمين، أحمد، ضحى الإسلام مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط ٨، ج ٣ ص ٥٣، والإيجي، عضد الدين (ت ٧٥٦-١٣٥٥م) المواقف في علم الكلام وشرحه للسيد الشريف علي الجرجاني، عالم الكتب، بيروت، ص ٣١٣.
١٠١. التكليف عند المعتزلة هو: "إعلام الغير في أن له أن يفعل أو لا يفعل نفعا أو دفع ضرا مع مشقة تلحقه في ذلك على حد لا يبلغ الحال به حد الإلجاء ولا بد من هذه الشرائط حتى لو انجزم شرط منها فسد الحد" القاضي، شرح الأصول الخمسة ص ٥١٠.

والوعد: ((هو كل خبر يتضمن إيصال نفع إلى الغير، أو دفع ضرر عنه في المستقبل، ولا فرق بين أن يكون حسنا مستحقا، وبين أن لا يكون كذلك، ألا ترى أنه تعالى وعد المطيعين بالثواب، فقد يقال وعدهم بالتفضل مع أنه غير مستحق)). القاضي، شرح الأصول الخمسة، ص ١٣٤.

الوعيد: ((هو كل خبر يتضمن إيصال ضرر إلى الغير، أو تفويت نفع عنه في المستقبل، ولا فرق بين أن يكون حسنا مستحقا، وبين أن لا يكون كذلك. ألا ترى انه كما يقال أنه تعالى توعد العصاة بالعقاب، قد يقال توعده السلطان الغير لإهلاك نفسه وهتك حرمة ونهب أمواله، مع أنه لا يستحق ولا يحسن، ولا بد من اعتبار الاستقبال في الحديث جميعا، لأنه إن نفعه في الحال أو ضرورة القول، لم يكن واعدا أو متوعدا)). القاضي، شرح الأصول الخمسة، ص ١٣٥.

١٠٢. الشهرستاني، محمد، نهایة الإقدام في علم الكلام، حققه وصححه الفرد جيم، مكتبة المثنى، بغداد، ص ٨٤، والقاضي، المغني ص ٢٥٢، والقاضي، شرح الأصول الخمسة، ص ٥١٧-٥١٨.

١٠٣. القاضي، شرح الأصول الخمسة، ص ٣٣٢-٣٣٣ وجار الله، المعتزلة، ص ١٠٤، وابن حزم، محمد، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة السلام العالمية، القاهرة، سنة ١٣٤٨هـ، ج ٣ ص ٣٦-٣٧.

١٠٤. القاضي، شرح الأصول الخمسة، ص ٣٣٤.

١٠٥. القاضي، شرح الأصول الخمسة، ص ٣١٥-٣١٩، والمحبوب، أفعال العباد، ص ١٠٧، والشهرستاني، الملل والنحل، ص ٤٧-٥٤.

١٠٦. الرازي، محصل آراء المتقدمين والمتأخرين، ص ٢٨٢.

١٠٧. ابن المرتضى، أحمد، المنية والأمل، طبعة حيدر آباد، سنة ١٣١٦هـ، ص ٣٥، وجار الله، المعتزلة، ص ١٠٤.

١٠٨. الخياط، الانتصار، ص ١٢١.

١٠٩. الخياط، الانتصار، ص ١٢١-١٢٢، وجار الله، المعتزلة، ص ١٠٤.

١١٠. أمين، ضحى الإسلام، ج ٣، ص ٥٤.

١١١. القاضي، المغني، ج ٨ ص ١٦٣ - ١٦٤، وابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ٣ ص ٣٦.

١١٢. القاضي، شرح الأصول الخمسة، ص ٣٤٥، والباقلاني، القاضي أبي بكر تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق عماد الدين أحمد، مؤسسة الكتب الثقافية ص ٣٤٧.

١١٣. القاضي، شرح الأصول الخمسة، ص ٣٤٩-٣٥٠.

١١٤. القاضي، المحيط بالتكليف، ص ٢٩٤.

١١٥. سورة البقرة، الآية ٢٠١.

١١٦. سورة الزمر الآية ٧.

١١٧. سورة آل عمران الآية ١٠٤.

١١٨. سورة التوبة، الآية ٧١.

١١٩. سورة فصلت، الآية ٤٦.

١٢٠. الأشعري، أبو الحسن (ت ٣٣٠ هـ) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محي الدين، مكتبة النهضة المصرية، ط ٢ سنة ١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩ م، ج ١ ص ٢٤٤، النشار، علي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، مصر، ط ٦ سنة ١٩٧٥ م، ج ١ ص ٣٢٩.

١٢١. انظر تفصيل ذلك: النشار، نشأة الفكر الفلسفي، ج ١ ص ٣٢٩-٣٣١، د. عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، طبعة القاهرة، سنة ١٩٥٥ م، ص ٢٠٧-٢٠٩، وأمين، أحمد فجر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، ط ١١ سنة ١٩٧٥ م، ص ٢٨٦، وأبو زهرة، محمد، تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة، ج ١ ص ١٠٤ - ١٠٧، والأشعري، مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٣٣٨.

١٢٢. سورة الصافات الآية ٩٦.

١٢٣. سورة الأنفال الآية ١٧.

١٢٤. الأشعري، أبو الحسن، كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تصحيح وتقدم د. حمودة غرابسة، مطبعة مصر، سنة ١٩٥٥ م ص ٩٨، والبيهقي أبو بكر أحمد، الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد، حققه أبو العينين، دار الفضيلة، الرياض، ودار ابن حزم، سنة ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م، ص ١٦١.

١٢٥. التفتازاني، مسعود، شرح المقاصد، تحقيق وتعليق مع مقدمة في علم الكلام، عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت ص ١ سنة ١٤٠٩ هـ، ج ٤ ص ٢٢٣-٢٢٦.

١٢٦. المرجع السابق، ج ٤ ص ٢١٩.

١٢٧. التفتازاني، شرح المقاصد، ج ٤ ص ٢٢٦، وهذا النص موجود في كتاب الغزالي، أبو حامد، قواعد العقائد، تحقيق وتعليق موسى محمد، عالم الكتب، بيروت، ط ٢ سنة ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م، ص ١٩٦-١٩٧.

١٢٨. الماتريدي، كتاب التوحيد، نشر الدكتور فتح الله خليف، طبعة بيروت، سنة ١٩٧٠ م، ص ٦١-٦٢، والصابوني، نور الدين، كتاب البداية من الكفاية في الهداية في أصول الدين، تحقيق وتقدم الدكتور فتح الله خليف، طبع دار المعارف، مصر، سنة ١٩٦٩ م، ص ١١١-١٢١، وأبو زهرة، محمد، تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي، ج ١ ص ١٨١-١٨٢، وعبيدات، تاريخ الفرق وعقائدها، ص ١٠٥-١٠٦، والنسفي، ميمون (٥٠٨ هـ) بحر الكلام، دراسة وتعليق ولي الدين الفرفور، مكتبة الفرفور، دمشق، ط ١ سنة ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م، ص ١٦٦.

١٢٩. البخاري، محمد، خلق أفعال العباد، حققه وقدم له الدكتور عبد الرحمن عميرة، دار المعارف السعودية، الرياض، سنة ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م ص ٤٩، وتنان عبد الكريم، والكيلاني، محمد، عون المريد شرح جوهر التوحيد في عقيدة أهل السنة والجماعة، راجعه وقدم له عبد الكريم الرفاعي، وهبي سليمان، دار البشائر للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط ١ سنة ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م، ج ١ ص ٥٨٨، والخفي، ابن أبي العز، شرح العقيدة الطحاوية، المكتبة الإسلامية، ط ٨ سنة ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م، ص ٢٤٩، والقنوجي، أبو الطيب

(ت١٣٠٧هـ)، قطف الثمر في بيان عقيدة أهل الأثر، حققه وعلق عليه الدكتور عاصم القريوتي، ط١، سنة

١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م، ص ٨٩-٩٣

١٣٠. ابن تيمية، مجموع فتاوى، ج ٨، ص ١١٧-١١٨.

١٣١. شرح قصيدة ابن القيم، ج ١ ص ٢٥٤.

١٣٢. سورة الصافات، الآيتان ٩٥ و ٩٦.

١٣٣. سورة يس، الآية ٥٤.

١٣٤. النسفي، بحر الكلام، ص ١٦٧.

١٣٥. تفسير ابن كثير، م ٤ ص ١٣.

١٣٦. البخاري، خلق أفعال العباد، ص ٤٩.

١٣٧. سورة الرعد، الآية ١٦.

١٣٨. تفسير ابن كثير، م ٢ ص ٥٠٧-٥٠٨.

١٣٩. سورة الأنعام، الآية ١٠١.

١٤٠. سورة الملك، الآيتان ١٣-١٤.

١٤١. سورة الملك، الآية ١٤.

١٤٢. تتان، والكيلاني، عون المريد شرح جوهره التوحيد، ص ٥٤٩-٥٥٠.

١٤٣. سورة الفرقان، الآية ٢.

١٤٤. سورة الأنفال، الآية ١٧.

١٤٥. البيهقي، الاعتقاد، ص ١٦١.

١٤٦. تفسير ابن كثير، م ٢ ص ٢٩٥-٢٩٦.

١٤٧. التكويز، الآيتان ٢٨ و ٢٩.

١٤٨. زيد بن عبد العزيز بن فياض، الروضة الندية شرح العقيدة الواسطية، مطابع الرياض ط ١ سنة ١٣٧٧هـ -

ص ٣٨١.

١٤٩. ابن حجر، فتح الباري، شرح صحيح البخاري، ج ١١ ص ٤٧٨، النووي، شرح النووي على صحيح مسلم،

ج ١٦ ص ٢٠٤.

١٥٠. البخاري، خلق أفعال العباد ص ٤٦.

١٥١. سورة النمل الآية ٨٨.

١٥٢. تتان، والكيلاني، عون المريد شرح جوهره التوحيد، ص ٥٥٤.

١٥٣. ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج ١٣ ص ٥٣٤-٥٣٥.

١٥٤. ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري ج ١٣ ص ٥٣٥.

١٥٥. سورة الفرقان الآية ٢.
١٥٦. سورة الزمر الآية ٥٩.
١٥٧. التنفسي، بحر الكلام، ص ١٦٧.
١٥٨. تتان، والكيلاني، عون المريد شرح جوهرة التوحيد ص ٥٦٠.
١٥٩. المرجع السابق ص ٥٦٠ - ٥٦١.
١٦٠. سورة فاطر، الآية: ٣.
١٦١. سورة فاطر، الآية: ٣.
١٦٢. القاضي، شرح الأصول الخمسة، ص ٣٨٠.
١٦٣. سورة النحل، الآية ١٧.
١٦٤. القاضي، عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ٨ ص ١٦٣، ولطف، الحرية المسؤولة في الإسلام، ص ٨٣.
١٦٥. القاضي، شرح الأصول الخمسة، ص ٣٥٩.
١٦٦. سورة المائدة، الآية: ٤١.
١٦٧. صبحي، المعتزلة، ص ١٥١.
١٦٨. سورة البقرة، الآية: ٢٦.
١٦٩. سورة إبراهيم، الآية: ٢٧.
١٧٠. سورة غافر، الآية: ٧٤.
١٧١. صبحي، المعتزلة، ص ١٥١.
١٧٢. سورة البقرة، الآية: ٧.
١٧٣. سورة الكهف، الآية: ٥٧.
١٧٤. صبحي، المعتزلة، ص ١٥٢.
١٧٥. سورة فاطر، الآية: ٨.
١٧٦. القاضي، عبد الجبار، المغني في أبواب العدل والتوحيد، ص ٣١٨-٣١٩.
١٧٧. القاضي، المحيط بالتكليف، ص ٣٦٣، والدسوقي، القضاء والقدر في الإسلام؟، ج ٢ ص ٢٧٧-٢٧٨.
١٧٨. القاضي، المحيط بالتكليف، ص ٣٦٤، والدسوقي، القضاء والقدر في الإسلام، ج ٢ ص ٢٧٨.
١٧٩. القاضي، المحيط بالتكليف، ص ٣٦٤.
١٨٠. القاضي، المحيط بالتكليف، ص ٣٦٧.
١٨١. الحياط، الانتصار، ص ١٠-١١.
١٨٢. القاضي، شرح الأصول الخمسة، ص ٣٦٧.

١٨٣. المرجع السابق، ص ٣٦٧.
١٨٤. المرجع السابق، ص ٣٦٨.
١٨٥. القاضي، عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ٣٦٨.
١٨٦. الرعد، الآية ١٨، والزمر، الآية ٦٢.
١٨٧. شرح العقيدة الطحاوية، ص ٤٣٩.
١٨٨. البوطي، كبرى اليقينيات الكونية، ص ١٣٢.
١٨٩. حنكة، العقيدة الإسلامية، ص ٦٦٩، ومحمد الغزالي، عقيدة المسلم، ص ٩٩.
١٩٠. تفسير ابن كثير، م ٤، ص ٢٣٨.
١٩١. تفسير ابن كثير، م ١، ص ٥٢٨.
١٩٢. النساء، الآية ٧٨.
١٩٣. الأشعري، الإبانة، دراسة وتحقيق عباس صباغ، ص ١٣٢.
١٩٤. الشوكاني، فتح القدير، ج ٣، ص ٢٩٣.
١٩٥. سيد سابق، العقائد الإسلامية، ص ١٠٤-١٠٥، ومحمد نعيم ياسين، الإيمان، ص ١٠٣، وحنكة، العقائد الإسلامية، ص ٦٦٩، وشرح العقيدة الطحاوية، ص ١٤٦-١٤٨.
١٩٦. سورة الزمر، الآية ٥٩.
١٩٧. سورة القمر، الآية ٤٩.
١٩٨. تتان، والكيلاني، عون المريد شرح جوهرة التوحيد، ج ١، ص ٥٤٩.
١٩٩. المرجع السابق، ص ٥٦٣.
٢٠٠. حنكة، عبد الرحمن، العقيدة الإسلامية وأسسها، دار القلم، دمشق، ط ٦ سنة ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م، صفحة ٦٦٠.
٢٠١. سورة النساء، الآية ١٦٥.
٢٠٢. سورة طه، الآية ١٣٤.
٢٠٣. تتان والكيلاني، عون المريد شرح جوهرة التوحيد، ج ١، ص ٥٨١-٥٨٢.
٢٠٤. سورة الشعراء، الآيات ٧٨-٨٠.
٢٠٥. تتان والكيلاني، عون المريد شرح جوهرة التوحيد، ج ١، ص ٥٦٤-٥٦٥.
٢٠٦. المرجع السابق، ج ١، ص ٥٥٩.
٢٠٧. شرح العقيدة الطحاوية، ص ٥٩٥.
٢٠٨. سورة النحل، آية ١١١.

٢٠٩. الجوهري، إسماعيل، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عطار، طبع على نفقة حسن الشربتلي، السعودية، سنة ١٤٠ هـ - ١٩٨٢ م، ج ١ ص ٢١٢.
٢١٠. سورة المائدة، الآية ٨٩.
٢١١. سورة البقرة، الآية ٢٦٧.
٢١٢. سورة البقرة، الآية ٢٨٥.
٢١٣. سورة الصافات، الآية ٩٦.
٢١٤. القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ٣٦٨.
٢١٥. السائح، عبد الحميد، عقيدة المسلم وما يتصل بها، من منشورات وزارة الأوقاف الأردنية، عمان، سنة ١٩٧٩ م ص ١٥٧ - ١٥٨.
٢١٦. ابن القيم، شمس الدين، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، مكتبة رياض الحديث، ط ١ سنة ١٣٢٣ هـ ص ٥٣.
٢١٧. الدسوقي، القضاء والقدر، ج ١ ص ٢١٦.